Punto di sutura dell'Occidente balcanico-italico e dell'Oriente anatolico-levantino, Bisanzio svolse un ruolo d'interscambio fra Grecia ed Asia e insieme fra tradizione classica e civiltà medievale. Questo volume studia l'epoca che separa l'impero di Costantino (324-337 d.C.), quando si concluse l'alleanza tra potere imperiale e fede cristiana, da quello di Eraclio (610-641). Un'epoca dominata da un processo di lenta decomposizione delle millenarie forme della cultura greco-romana che sprigiona contraddizioni prima celate. L'autore sofferma lo sguardo sulle opere più significative del tempo per sottolineare la relazione storica che avvicina il mondo burocratico degli scribi di Costantinopoli alla sensibilità per l'aspetto grafico del testo letterario, o l'ideologia politica dello Stato bizantino alla nuova teoria del simbolo. Proprio mentre i rapporti tra gli uomini subiscono un calo di naturalezza, il fascino dell'enigma si fa sentire nelle circonlocuzioni della retorica; il senso del canone e della fissità formale non va disgiunto da un'idea del segno come fedeltà a un ordine superiore; l'espressività, infine, si avvale di mezzi semiotici extra-verbali, come il cerimoniale o le insegne. Se anche la nascita della rima come ricostituzione di una «unione mistica» rinvia al problema di una coscienza religiosa, ha allora ragione Averincev a definire la civiltà antico-bizantina un'unità di contrari, in cui gli estremi sono particolarmente divergenti, e la loro riunificazione particolarmente paradossale.

Indice del volume: Introduzione all'edizione italiana, di Pier Cesare Bori. - Prefazione all'edizione italiana. - Prefazione all'edizione russa. - Introduzione. - I. L'essere come perfezione - la bellezza come essere. - II. Umiliazione e dignità dell'uomo. - III. L'ordine del cosmo e l'ordine della storia. - IV. Segno, insegna, simbolo. - V. Il mondo come enigma e soluzione. - VI. Il mondo come scuola. - VII. La parola e il libro. - VIII. L'accordo nel disaccordo. - IX. La nascita della rima dallo spirito della «dialettica» greca. - Conclusione. - Glossario.

Nato a Mosca nel 1937 e laureatosi in filologia classica in quella Università, Sergej Averincev si è segnalato nel 1973 per una monografia dedicata a «Plutarco e la biografia antica», interessandosi in seguito alla definizione della letteratura protomedievale e alla cultura filosofica tedesca del Novecento. Negli Stati Uniti è stata di recente pubblicata (ma senza il consenso dell'autore) una raccolta di suoi articoli, intitolata «Religion and Literature» (1981).


ISBN 88-15-01772-0
9 788815 017727

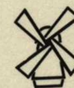
L. 40.000

Averincev L'anima e lo specchio

Sergej Averincev

L'anima e lo specchio

L'universo della poetica bizantina



IL MULINO

Sergej Averincev

L'anima e lo specchio

L'universo della poetica bizantina

Società editrice il Mulino

AVERINCEV, Sergej Sergeevic

L'universo della poetica bizantina / Sergej Averincev: / Introduzione all'edizione italiana di Pier Cesare Bori /. Bologna : Il Mulino, 1988.
367 p. ; 21 cm. (Collezione di testi e di studi. Linguistica e critica letteraria).
ISBN 88-15-01772-0
1. Letteratura bizantina - Studi I. Bori, Pier Cesare.
880.2

Edizione originale: *Poétika rannevizantijskoj literatury, Moskva*, Izdatel'stvo « Nauka », 1977. Traduzione e edizione italiana a cura di Giuseppe Ghini.

Indice

Introduzione all'edizione italiana, *di Pier Cesare Bori* p. 9

Prefazione all'edizione italiana 25

Prefazione all'edizione russa 27

Introduzione 37

I. L'essere come perfezione - la bellezza come essere 63

II. Umiliazione e dignità dell'uomo 95

III. L'ordine del cosmo e l'ordine della storia 127

IV. Segno, insegna, simbolo 157

V. Il mondo come enigma e soluzione 183

VI. Il mondo come scuola 209

VII. La parola e il libro 251

VIII. L'accordo nel disaccordo 287

IX. La nascita della rima dallo spirito della « dialettica » greca 301

Conclusione 321

Glossario 339

Indice dei nomi 345

Introduzione all'edizione italiana

Introduzione all'edizione italiana

Sergej Sergeevič Averincev è nato a Mosca il 10 dicembre 1937. Attraverso i suoi genitori, e specialmente il padre — un professore di zoologia che aveva lavorato all'inizio del secolo a Heidelberg e a Napoli, prossimo per amicizie a *Mir Iskusstva*, appassionato dell'architettura dorica della Grecia antica — egli si sente legato alla tradizione della vecchia *intelligencija* russa.

Termina gli studi presso la sezione di filologia classica dell'Università di Mosca nel 1961 con una dissertazione sulle *Vite parallele* di Plutarco: un primo lavoro che mostra come Averincev abbia appreso da Tynjanov la sensibilità alla dinamica della vita delle forme letterarie [1]. Nella seconda metà degli anni Sessanta compaiono i suoi lavori su O. Spengler, K.G. Jung, Huizinga, J. Maritain, che tanto interesse destano, per i temi e il tono del tutto inconsueto nell'ambiente sovietico [2]. Egualmente grande interesse sollevano sue lezioni nell'Università di Mosca (1969-1971) sull'estetica medievale sullo sfondo del metodo scolastico. Egli entra allora nel circolo degli amici moscoviti di Michail Bachtin. Nel 1977 pubblica la *Poetica della letteratura bizantina antica*, prepa-

[1] Cfr. piú recentemente *Plutarch i antičnaja biografija* [Plutarco e la biografia antica], Moskva, 1973.

[2] Con la premessa dell'articolo *Grečeskaja « literatura » i bližnevostočnaja « slovestnost' »*, [« Letteratura » greca e « cultura » del Vicino Oriente] e di *Na perekrestke literaturnych tradicij* [Sul crocevia delle tradizioni letterarie], gli articoli su Spengler, Jung, Maritain si possono leggere raccolti (a insaputa dell'autore!) in *Religija i literatura*, Ann Arbor, Michigan, Ermitaž, 1981: *« Morfologija kul'tury » Osval'da Špenglera* [La « morfologia della cultura » di O. Spengler], pp. 68-89; *« Analitičeskaja psichologija » K.-G. Junga i zakonomernosti tvorčeskoj fantasii* [La « psicologia analitica » di K. Jung e la conformità a legge della fantasia creativa], pp. 90-120; *Žak Mariten, neotomizm, katoličeskaja teologija iskusstva* [J. Maritain, il neotomismo e la teologia cattolica dell'arte], pp. 121-138.

rata da una serie di studi sulla tipologia delle letterature antiche caratterizzati da una viva sensibilità comparatistica. Sulla stessa linea è proseguita la sua ricerca sino al presente [3]. Una speciale attenzione egli sta dedicando da tempo al tema del genere letterario e alla sua persistenza transculturale [4]. Dirige al presente la sezione di letteratura antica dell'Istituto per la letteratura mondiale di Mosca.

Appassionato di poesia nelle lingue antiche e moderne, capace egli stesso di recitare versi a memoria per ore intere, ha pubblicato traduzioni in versi della poesia biblica, di inni siriaci e latini (fra cui lo *Stabat Mater*), di corali tedeschi dell'età della Riforma, di Hölderlin, Goethe, Claudel [5]. Ha scritto su V. Ivanov e su Mandel'štam, cioè sui rappresentanti dell'« ellenismo » nella poesia russa.

Ed è alla trasformazione-persistenza dell'ellenismo che è dedicata l'opera sicuramente piú importante di tutta la produzione ormai ventennale di S.S. Averincev, la *Poetica della letteratura anticobizantina* (cosí il titolo dell'opera originale), un avvenimento culturale nell'Unione sovietica del decennio scorso. E se S.S. Averincev è consapevole del suo debito verso un famoso libro di D.S. Lichačëv, la *Poetika drevnerusskoj literatury* [Poetica della letteratura antico-russa, Leningrado, 1971^2], ancor piú è consapevole dell'originalità del tentativo di sintesi che egli persegue: « Questo libro costituisce il primissimo esperimento di tal genere in campo russo e mondiale »: un tentativo di affrontare il problema della

[3] Si possono ricordare i suoi contributi ai volumi collettivi *Novoe v sovremennoj klassičeskoj filologii* [Elementi di novità nella filologia classica contemporanea], Moskva, 1979; *Poetika drevnegrečeskoj literatury* [Poetica della letteratura greca antica], Moskva, 1981; *Antičnoe nasledie v kul'ture Vozroždenija* [L'eredità antica nella cultura del Rinascimento], Moskva, 1984; *Problemy literaturnoj teorii v Vizantii i latinskom srednevekov'e* [Problemi di teoria letteraria a Bisanzio e nel medioevo latino], Moskva, 1986; *Istoričeskaja poetika. Itogi i perspektivy izučenija* [Poetica storica. Bilanci e prospettive di studio], Moskva, 1986.

[4] Si veda soprattutto, come enunciazione sintetica delle sue tesi, *Istoričeskaja podvižnost' kategorii žanra: opyt periodizacii* [La mobilità storica della categoria di genere: un tentativo di periodizzazione], in *Istoričeskaja poetika*, cit., pp. 104-116. Il tema è stato sviluppato in una serie di lezioni nel gennaio 1988, presso il Dipartimento di discipline storiche e il Dipartimento di italianistica dell'Università di Bologna.

[5] Una sua recente raccolta di traduzioni di testi orientali si intitola *Ot beregov Bosfora do beregov Evfrata* [Dalle rive del Bosforo alle rive dell'Eufrate], Moskva, 1987.

poetica della letteratura antico-bizantina cercando il raccordo tra storia e parola mediante la categoria fondamentale di genere letterario.

Ed entriamo cosí nei contenuti, che dettano l'architettura dell'opera. Poiché la linea che raccorda storia e parola, o piú precisamente strutture sociali e genere letterario, passa attraverso l'uomo (pp. 33 s.), una prima sezione del libro è dedicata a definire la percezione del mondo, dell'uomo, della storia caratteristiche dell'epoca antico-bizantina. Una seconda se ne può scorgere, dedicata piú precisamente alla tematica poetico-letteraria. Della prima sezione fanno parte l'introduzione e i primi tre capitoli, della seconda il resto: anche se il libro è ricco di digressioni, di riflessioni generali in contesti analitici, e viceversa, di analisi nei momenti sintetici, cosicché il percorso che ci viene proposto è alquanto sinuoso e complesso.

Si coglierà immediatamente nell'*Introduzione* la netta presa di distanza dall'uso stereotipo della categoria storica del « feudalismo » a proposito del cristianesimo antico: « ...non solo il perseguitato cristianesimo "delle origini", ma neppure il cristianesimo "dell'era costantiniana" che ha ormai preso forma in istituzioni ecclesiastiche gerarchiche [...] può essere definito ideologia feudale » I (p. 41). La *Gerarchia celeste* dello Pseudo-Dionigi esisteva prima « che la gerarchia di rapporti vassallatico-feudali entrasse nella primissima fase della propria formazione » (p. 43): l'autore rifugge da formule generali (come struttura, sovrastruttura) e dall'enunciazione di nessi di causa-effetto, ma sicuramente rivendica alla cultura come costruzione semiotica un ruolo essenziale e costituitivo per rapporto ai fenomeni storico-sociali studiati.

Si consideri ad esempio l'elaborazione ideologica per cui « l'imperatore dei Romei non voleva affatto esser "un sovrano naturale", quanto piuttosto un sovrano sovrannaturale in tutto obbligato al mistero del suo rango, e il suo rango era concepito come una realtà affatto trascendente rispetto alla sua "natura" e alla sua stirpe » (p. 48), elaborazione strettamente connessa all'idea della *Gerarchia celeste*. La correlazione tra i due livelli verrà cosí formulata alla fine del libro, nelle pagine conclusive: « Non si deve fissare rigidamente la simbolica dello Pseudo-Dionigi alla struttura politica della monarchia antico-bizantina; tuttavia se questa sim-

bolica di per sé poteva anche fare a meno dello stato dei romei (ed ecco il motivo del suo rinascere anche in altre epoche, in altre condizioni sociali), lo stato dei romei, a quanto pare, non avrebbe potuto funzionare senza l'aiuto di costruzioni semiotiche di questo tipo »... (p. 293).

Una correlazione analoga pare stabilirsi a proposito dell'ascetismo: a differenza dalla « cultura del riso » che, ereditata come cultura alternativa nel Medioevo, esplode in Rabelais, a differenza dall'ideale rinascimentale di naturalezza, di disinvoltura, di « naturale » affrancamento, l'imperativo ascetico è fondamentale per la società medievale. « ...Quando lo sviluppo sociale va per altre vie, quando la società ha bisogno per la propria formazione di un potere socio-trascendente e di un ideale ontologico-trascendente, la generale atmosfera dell'epoca non può non essere l'ascetismo » (p. 54). E tuttavia l'ascetismo è tanto greco ed ellenistico-romano quanto cristiano (p. 55; cfr. p. 154, « la dicotomia tra corporeo e incorporeo non è una dicotomia cristiana »), e, allo stesso modo del modello della « gerarchia celeste », preesiste e sopravvive alla specifica situazione storica — il Medioevo — in cui assolve al ruolo di presiedere all'organizzazione del significato delle istituzioni, lungi da esserne unicamente il riflesso ideologico.

Nel primo capitolo, *L'essere come perfezione, la bellezza come essere*, l'autore esplicita la propria scelta metodica: la storia dell'estetica si fa attingendo nella maniera piú ampia alla storia della cultura, acquisendo « la forma di un'ampia tipologia degli stili di percezione del mondo », sui modelli dei valori di A.F. Losev, di D.S. Lichačëv, di M.M. Bachtin. Ma questo rinvia ad una riflessione, appunto, sull'essere come perfezione e bellezza. « L'essere è un "bene" in tutti i possibili significati di questa parola, ecco il *Leit-motiv* del pensiero dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. "Tutto quello che è, nella misura in cui è, è partecipe del bene", afferma Agostino. Ascoltiamo attentamente: qui il verbo "essere" non è affatto una semplice copula! Vi si sostiene che una cosa è partecipe del bene non nella misura in cui è questo o quello, ma nella misura in cui essa *è* (con accento semantico sul verbo). Infine, a questi due iniziatori della visione medievale del mondo fa eco colui che, in Occidente, le diede definitivo compimento, Tommaso d'Aquino: "L'ente e il bene convergono" » (p. 72). A questo modo di concepire la bellezza e l'essere (contro Kant, per il quale l'essere è una semplice copula) corrisponde, soprattutto nel mondo ellenistico-cristiano, il primato della *theoria* della speculazione, della contemplazione, la libertà come *otium*, « l'osservazione eidetica di tutto ciò che è non è intesa come strumento di possesso del mondo, ma come fine a se stessa; cogliere la forma è dunque in linea di principio piú importante del calcolarne gli effetti » (p. 89): ciò che segna una profonda differenza nei confronti del modo moderno di accostare la realtà e di concepire la conoscenza scientifica.

Il secondo capitolo, *Umiliazione e dignità dell'uomo*, contiene alcune importanti riflessioni sull'immagine dell'uomo e sulla concezione del potere. Subito veniamo posti sull'avviso contro la tentazione di costruire troppo facili simmetrie: « Il cristianesimo poté diventare il correlato spirituale dello stato autocratico — a tal punto paradossale è la logica della realtà — proprio grazie alla sua estraneità morale a questo stato » (pp. 95-96). Il quale stato autocratico, dispotico, teocratico, opposto all'idea di città-stato viene piuttosto messo in correlazione con le teocrazie del Vicino Oriente: con il modello persiano, sembra soprattutto suggerire l'autore. Le pagine in cui S.S. Averincev rievoca l'antico ideale di libertà, della nudità « olimpica », « dell'uomo libero e in possesso di tutti i diritti, nudità protetta dal dolore umiliante, dalla tortura » (p. 101), sono alte e commoventi, come quelle in cui ricorda Socrate: « L'ironia e la morte volontaria [...] costituiscono nel loro insieme l'estrema garanzia della dignità umana cosí come la concepisce l'antichità » (p. 110). Ma la differenza dalla visione cristiana è scolpita con altrettanta efficacia: se all'uomo è « dato come dono e posto come compito il concreto possesso del valore assoluto, il quale si trova al centro stesso del cerchio dei valori [...] del riso distaccato e del nobile disprezzo non c'è semplicemente posto » (p. 113).

Ordine cosmico e storia costituiscono l'oggetto del terzo capitolo. Il lettore riconoscerà anzitutto una efficace riproposizione di idee fondamentalissime come la differenza tra circolarità e linearità nella concezione della storia rispettivamente greca e biblica. Idee da noi discusse e comunque consuete (come anche il « già-e-non-ancora », p. 117): non sappiamo però quanto nel contesto della cultura in cui opera S.S.

Averincev (ma il rinvio è comunque a un autore russo, A.F. Losev). L'autore però contrappone piú ampiamente alla concezione greca « lo storicismo mistico del Vicino Oriente [che] trovò nella Bibbia la sua espressione classica... ». E l'assimilazione da parte della cultura ellenistica dello « storicismo mistico », nella forma della cronaca universale orientale (pp. 135 s.) è assai precoce come dimostrerebbe la storiografia universalistica di Posidonio. Nella teologia cristiana lo storicismo si indebolisce ben presto attraverso l'apocalittica, e poi con gli alessandrini (Origene): sino al cristianesimo bizantino, cosí poco escatologico: « l'escatologia bizantina quasi non conosce mistero » (pp. 144-145). Di qui l'evidente opposizione tra Agostino e Pseudo-Dionigi: « Il tema del trattato *La città di Dio* è il mondo in quanto storia, e per di piú in quanto storia (naturalmente "storia della salvezza") concepita come aspro conflitto di opposti, nonché come cammino che conduce da uno stadio della dialettica ad un altro. Il principio temporale è tenuto da Agostino in adeguata considerazione. Il tema del cosiddetto *Corpus Areopagiticum* [...] è invece il mondo come "cosmo", come struttura, come subordinazione del sensibile e del sovrasensibile a una legge, come gerarchia che immutabilmente risiede nell'eternità extratemporale » (p. 148). Ma anche l'opposizione, molto meno evidente, tra Andrea di Creta e Romano il Melode: « La vittoria del canone [Andrea di Creta] sul kontakion [Romano il Melode] è la vittoria della tendenza "alessandrina" su quella "antiochena" » (p. 151).

Come si accennava, i successivi capitoli entrano piú direttamente nel tema della poetica, e soprattutto alla ricerca di nessi illuminanti tra questa e determinate ideologie e determinate prassi del mondo tardo-antico. I capitoli tra loro complementari *Segno, insegna, simbolo* (cap. IV) e *Il mondo come enigma e come soluzione* (cap. V), come l'autore stesso sintetizza, sono dedicati a formulare « alcune ipotesi sul legame tra le cose piú diverse: tra l'ideologia politica dello stato bizantino e la teoria del simbolo dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita, nonché tra questi due fenomeni da un lato e la pratica della metafora nei poeti antico-bizantini dall'altro » (p. 322). Viene qui in sostanza illustrato quel tipo di organizzazione del significato che Ju. Lotman chiama paradigmatico

in un suo memorabile saggio [6]. Qui « "figurali" e "allegorici" non sono piú ora soltanto i testi letterari, ma pure tutti gli elementi del piano sociale, etnico e politico » (p. 161), dove l'emblema è l'indispensabile anello di congiunzione tra la speculazione filosofica e la realtà politica e la poesia è poesia dell'enigma, della parabola, della parafrasi, del paradosso.

Il capitolo VI, *Il mondo come scuola* comincia con una affascinante opposizione tra sapienza greca e sapienza biblica, caratterizzata quest'ultima, per esempio in Ben-Sira, da una speciale attenzione alle cose « basse », e in genere da una bassa tensione teoretica. Ne viene alla fine la suggestione di un legame tra intento didascalico e sistema di metrica e di alliterazione dell'innografia bizantina. Il VII capitolo, *La parola e il libro* muove da un richiamo alle idee del *Fedro* platonico sul rapporto oralità-scrittura, e sul ruolo diverso che l'alfabeto e il libro hanno in Grecia e in Oriente, sino all'incontro tra le due culture: « Il tardo-antico culto del libro poté effettivamente diventare un culto [...] soltanto sotto l'azione di due diversi fattori: entrambi furono, quanto alla loro natura, religiosi e, quanto alla loro genesi, chiaramente extraellenici. Il primo fattore fu la venerazione propria del cristianesimo per la Bibbia come "parola divina" fissata in uno scritto. Il secondo fattore fu la venerazione propria del sincretismo tardo-giudaico (protocabbalistico), tardo-pagano e gnostico per l'alfabeto come ricettacolo di misteri impronunciabili... ». Il capitolo sfocia in interessanti riflessioni che connettono il mondo burocratico degli scribi di Costantinopoli e la sensibilità verso l'aspetto grafico del testo. Con analogo modo di procedere, il capitolo VIII, *L'accordo nel disaccordo* enuncia un'ipotesi di connessione tra le antinomie della dottrina cristiana e la strofa di Roma il Melode, con la tipica contrapposizione di testo-base e ritornello; e il capitolo IX, dedicato alla *Nascita della rima dallo spirito della "dialettica" greca* propone fra l'altro di considerare unitariamente « determinate tradizioni dell'antico procedimento mentale, tradizioni riattualizzate da Bisan-

[6] Ju.M. Lotman, *Il problema del segno e del sistema segnico nella cultura russa prima del XX secolo*, in *Ricerche semiotiche*, trad. it., Torino, Einaudi, 1973, pp. 40-63.

zio, e l'apparire della rima in versi nell'Acatisto » (p. 322).

Il libro di S.S. Averincev contiene molti altri elementi ed analisi che lo specialista potrà apprezzare. Preferiamo qui invece avanzare qualche osservazione complessiva, a proposito della quale giova conoscere il percorso complessivo dello studioso. Il suo saggio del 1968 su O. Spengler già citato terminava con due citazioni di due maestri, citazioni che, al di là della specifica direzione polemica in cui venivano là usate, indicavano già bene la direzione in cui l'autore si muoveva. O. Mandel'štam affermava che « per la letteratura, la teoria evoluzionistica è particolarmente pericolosa e la teoria del progresso è semplicemente mortale » [7]. L'altra citazione era da A.F. Losev: « Studiando un qualsiasi fatto della cultura antica, non avevo pace finché non trovavo in esso le proprietà che lo distinguessero nettamente dal non-antico [...] "Lo stile" e la "visione del mondo" dovevano essere unificati a qualunque costo: necessariamente dovevano riflettersi l'uno nell'altro » [8]. Ora, esprimendosi un poco schematicamente, la concezione che S.S. Averincev è venuto maturando, una concezione che ha dato il suo maggior frutto nel libro che qui presentiamo e si è ulteriormente venuta precisando nel decennio successivo, è basata soprattutto — è la nostra tesi — sopra una acuta percezione della continuità della classicità e della sua persistenza nell'ellenismo bizantino e di qui nella cultura russa: continuità storiche verificabili sia sul piano formale che su quello sostanziale (lo stile e la visione del mondo), al di là del variare — non conflittuale, ma piuttosto dialogico — delle formazioni culturali.

La trattazione di S.S. Averincev sulla poetica della letteratura bizantina antica va compresa soprattutto come una dimostrazione della persistenza della classicità nel contesto ellenistico-cristiano e bizantino. I suoi lavori successivi si spingeranno, nell'affermazione di questa continuità, sino ai margini dell'epoca romantica: epoca della rottura dei generi letterari, con il romanzo (tesi bachtiniana) e dell'emergere

[7] « *Morfologija kul'tury* » *Osval'da Špenglera* (1968), cit., p. 88; cita O. Mandel'štam, *O poezii, Sbornik statej*, Leningrad, 1928, pp. 27-29.

[8] *Ibidem*, p. 89; cita da A.F. Losev, *Očerki antičnogo simvolizma i mifologii* (Saggi di simbolismo e mitologia antica), t. 1, pp. 609, 693.

sostanziale di una nuova scienza [9]. Prima della rottura, viene tuttavia riconosciuta la stabilità di un grande ciclo culturale, in cui le stesse fratture, le stesse dissonanze paiono comporsi in un rapporto di finale corrispondenza (l'analogia piú prossima è probabilmente con quella dell'opera di E.R. Curtius).

Questa stabilità, già studiata dall'autore nel caso della biografia antica, viene anzitutto colta nei generi letterari: « È come se fosse concesso al genere di avere una propria particolare volontà, piú potente di quella dell'autore » (p. 33) [10]. A questo proposito il libro abbonda di importanti e specifici contributi. Ma la stessa continuità tocca anche aspetti sostanziali. Si veda l'osservazione metodologica finale: « Quando si parla di poetica antico-bizantina è particolarmente importante assumere a pari titolo materiale pagano e cristiano; in tal modo affiorerà il carattere oggettivo delle forme della cultura sottomesse a necessità interna ed entro un certo limite indipendenti da ciò che avviene nella testa del lettore » (pp. 329-330). Questo principio trova applicazione per esempio a proposito dell'ascetismo, per cui possiamo osservare che « nella figura di Giuliano vi sono non pochi tratti che obbligano a ricordarsi che egli era un contemporaneo di primi monaci dell'Egitto. Uno di questi è l'atteggiamento di scherno verso il proprio corpo, tendente verso lo *jurodstvo*... » (p. 328). E possiamo notare che « perfino nella mente degli scettici cortigiani e dei brillanti avvocati della capitale, i quali sotto Giustiniano I si erano impratichiti nella composizione di epigrammi erotici, non si trovava alcuna obiezione contro l'ascetismo come principio » (p. 57).

L'affermazione della continuità ci sembra prevalere anche laddove viene bene scolpita la differenza: ad esempio tra concezione greca e « storicismo mistico » del Vicino Oriente, o tra le due immagini dell'uomo nel suo rapporto con il potere, o tra le due sapienze, quella greca e quella ebraica

[9] Cfr. sopra, note 3 e 4. E cfr. p. 5: « Assegnare l'inizio [dell'epoca in questione] è piú difficile che segnarne la fine ».

[10] *Literaturnye teorii v sostave srednevekovogo tipa kul'tury* (Teorie letterarie nella formazione del tipo medievale di cultura), in *Problemy literaturnoj teorii v Vizantii i latinskom srednevekov'e*, cit., p. 13: « La definizione come forma contenutistica di pensiero è uno dei sintomi piú evidenti della "continuità", di una successione ininterrotta di forme elementari della cultura nel passaggio tra antichità e medioevo ».

e cristiana, o nel diverso rilievo che riceve la cultura del libro: si può dare e si dà un ellenismo cristiano, o un classicismo bizantino, cioè una sintesi che suppone una non radicale eterogeneità ovvero una possibilità di comunicazione tra culture diverse. L'autore, in un passo molto degno di meditazione, osserva che « l'eterogeneità delle tradizioni ridotte "a un unico denominatore" riguarda soltanto la loro genealogia storica; nelle profondità della loro preistoria esse possono risalire a un unico "archetipo", il quale, com'è presumibile, facilita di nascosto la loro sintesi. L'ideologia imperiale e l'ideologia cristiana, ad esempio, sono assolutamente diverse quanto al contenuto e alla genesi immediata, ma sono legate in una remota prospettiva con la medesima serie di concezioni prototeocratiche relative a un mediatore sovrumano tra i diversi piani dell'essere universale ». Un altro esempio: trionfo romano e poi cristiano e *thriambos* dionisiaco sono connessi in profondità: « la parola "trionfo" e la consuetudine del trionfo possiedono già nella loro origine e nel loro principio le premesse per fungere infine da punto di incontro del pagano "uomo-dio" e del cristiano "Dio-uomo" » (p. 201).

È naturale che si riaffacci a questo punto, l'interrogativo finale che S.S. Averincev poneva nel suo saggio del 1969 su Jung: « La domanda: Che fare delle scoperte di Jung? è la stessa che un'altra, piú ampia: che fare con i risultati ultimi del romanticismo tedesco? Ovvero: che fare della storia, se essa inaspettatamente si mostra connessa con la nostra vita non mediante la catena delle mediazioni causali, ma immediatamente? » [11]. La domanda che rimaneva là senza risposta, deve rimanere tale anche qui [12].

L'opera di S.S. Averincev, studioso e ammiratore di O. Mandel'stam e di V. Ivanov, è coerente con una tradizione che rivendica il carattere essenziale della tradizione ellenistico-bizantina per la storia russa, e quindi la centralità della classicità stessa, piú o meno mediata dall'ellenismo cristiano, per

[11] « *Analitičeskaja psichologija* » *K.G. Junga i zakonomernosti tvorčeskoj fantasii*, in *Religija i literatura*, cit., pp. 112 s.

[12] Segnalo però la stessa domanda di fondo in C. Ginzburg, *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986.

quella cultura. Egli stesso ci avverte che la tradizione della cultura russa, incarnata nella lingua, è legata all'eredità bizantina con un legame molto solido, reale, concreto. Questo guardare al passato non ha nulla a che fare con certe inquietanti metamorfosi del nazionalismo, rappresentate da posizioni neoromantiche e neoslavofile che sembrano ora profilarsi nel quadro culturale sovietico. A questo si oppone, in S.S. Averincev, non solo l'appassionato amore per la cultura occidentale, dal mondo romano al medioevo latino all'umanesimo sino alle letterature europee contemporanee, non solo il fermo e costante riconoscimento dell'apporto ebraico a quella cultura, non solo la personale attenzione al problema ecumenico cristiano, ma lo stesso atteggiamento metodologico, che come si è detto, consiste soprattutto nel rilevare la continuità che fa della cultura europea, dal razionalismo greco all'illuminismo, un unico grande ciclo culturale, per fondamentale unità di stili e di visioni del mondo.

Rimane tuttavia, nell'unità, la distinzione tra i vari segmenti di questo ciclo (si può qui forse non inopportunamente richiamare l'idea bachtiniana di « comunione di anime non fuse tra di loro », ricordo dell'*inconfuse et indivise* del Concilio di Calcedonia!) [13] e rimane perciò appunto la specificità del nesso Bisanzio-Russia. Che cosa può significare ora nella Russia Sovietica, a mille anni dall'inizio della cristianizzazione e in questo momento di profonde trasformazioni, il ripensare a quel nesso? È difficile rispondere, e comunque non tocca a noi.

Possiamo tuttavia concludere suggerendo qualche accostamento. Il primo è con l'opera di G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, che, pubblicato a Parigi cinquant'anni fa, abbiamo recentemente riproposto [14], come sintesi comunque ancora ineguagliata sul tema specifico (e su molti altri connessi). Orbene, la tesi di G. Florovskij è quella di un ritorno a Bisanzio, nel senso di un ritorno all'ellenismo cristiano dei Padri della Chiesa e dei grandi concili. Questa tesi, emersa

[13] M.M. Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, trad. it., Torino, Einaudi, 1968, p. 39.

[14] *Vie della teologia russa*, trad. it., Genova, Marietti, 1987, con introduzione di P.C. Bori (pp. IX-XXXVIII).

nel contesto dell'« eurasismo » degli anni Venti, nasceva contrastando, nella diaspora russa, una reazione di pura conservazione agli avvenimenti rivoluzionari: quel che proponeva non era il piccolo passo indietro di un patriottismo slavofilo, o di un romanticismo di stampo germanico, ma il grande passo indietro, il deciso ritorno alle radici della cultura russa (e della cultura europea in genere!), il ritorno a Bisanzio appunto in quanto depositaria della grande tradizione dell'ellenismo cristiano: « Il cammino dei ripensamenti storico-ecclesiastici fu percorso troppo in fretta e solo in modo contemplativo, né si può affermare che la teologia russa abbia vissuto in maniera sufficientemente completa la patristica e il bizantinismo. Ancor oggi tutto ciò esiste soltanto come compito per il futuro giacché il pensiero teologico russo deve ancora passare attraverso la severissima scuola dell'ellenismo cristiano, che nella Chiesa è come eternizzato, immesso nel suo stesso tessuto come eterna categoria dell'esistenza cristiana »[15].

Il secondo accostamento che vogliamo suggerire senza commenti è costituito dalla tesi sostenuta da J. Brodskij in *Fuga da Bisanzio*, tesi che già il titolo del saggio enuncia[16]. Nel contesto di una visita a Costantinopoli (« Il delirio e l'orrore dell'Est. La catastrofe pulverulenta dell'Asia. Verde soltanto la bandiera del Profeta. Qui nulla cresce tranne i baffi »[17]) il poeta rilegge un passo di Michele Psello e commenta: « A qualunque estremo possa arrivare la nostra idealizzazione dell'Oriente, non riusciremo mai ad attribuirgli la minima parvenza di democrazia. E qui sto parlando di una Bisanzio anteriore alla dominazione turca: della Bisanzio di Costantino, Giustiniano, Teodora — della Bisanzio cristiana, comunque. Eppure Michele Psello, lo storico bizantino dell'undicesimo secolo, quando descrive nella sua *Cronografia* il regno di Basilio II, ci racconta del primo ministro di Basilio, un altro Basilio, il quale era il fratellastro illegittimo dell'Imperatore, e, a causa di questa parentela, era stato castrato da bambino, *sic et simpliciter*, per togliere di mezzo

[15] *Ibidem*, p. 402.
[16] Il saggio è contenuto nel volume omonimo (in italiano), trad. it. di G. Forti, Milano, Adelphi, 1987, pp. 133-185.
[17] *Ibidem*, p. 142.

ogni eventuale pretesa al trono. "Una precauzione naturale", commenta lo storico "perché come eunuco non avrebbe tentato di usurpare il trono dell'erede legittimo". Aggiunge Psello: "Era totalmente rassegnato al suo destino e pieno di sincera devozione per la casa regnante. In fondo, era la sua famiglia". Teniamo conto che tutto questo fu scritto durante il regno di Basilio II (976-1025 d.C.) e che Psello accenna all'episodio appena di sfuggita, come si trattasse di una faccenda di ordinaria amministrazione — quale in effetti era — alla Corte Bizantina »[18]. L'autore poco piú avanti stabilisce una serie di analogie — ultima delle quali « la massima che Džugašvili enunciò nel corso del Grande Terrore: "Da noi nessuno è insostituibile" » — e conclude: « Il denominatore comune di tutti questi atti è il concetto antindividualistico che riduce sostanzialmente a nulla la vita umana — cioè l'assenza dell'idea che la vita umana è sacra, se non altro perché ogni vita è unica. Mi guardo bene dall'affermare che l'assenza di questo concetto sia un fenomeno puramente orientale: non lo è, ed è proprio questo a incutere paura. Ma il Cristianesimo occidentale, mentre elaborava a poco a poco tutte le sue idee riguardanti il mondo, il diritto, l'ordine, le norme di comportamento umano e cosí via, commise l'imperdonabile errore di trascurare — avendo di mira la propria crescita e il trionfo finale — l'esperienza proposta da Bisanzio »[19].

Questi accostamenti sono un poco audaci. Speriamo che Sergej Sergeevič Averincev ce li perdonerà, essi servono anche a capire la specificità della sua posizione. Come intellettuale, egli è schivo da nette contrapposizioni, e ama piuttosto collocarsi in una medietà che tuttavia non è ingenua né tanto meno mediocre, ma è frutto di ironia e di eccentrica saggezza (« sono il folle che sta in mezzo », ama ripetere). Come storico, proprio per sua professione e metodo, egli non intende proporre manifesti come « fuga » o « ritorno », ma vuole descrivere e capire, trasmettendo soprattutto la consapevo-

[18] *Ibidem*, pp. 157 s. Questa pagina si potrebbe ben illustrare con quelle che il presente libro dedica alla « grandezza e umiliazione dell'uomo ».
[19] *Ibidem*, p. 162.

lezza, ancora una volta, che nel nostro percorso le continuità sono ancor maggiori delle fratture.

Perché sa che ciò che è alle spalle è anche dinanzi, e che un buon rapporto con il passato è la miglior assicurazione che il passo che facciamo sia veramente in avanti [20], Sergej Sergeevič Averincev può rispondere, a chi lo interroga sulle prospettive future del suo paese: « Ci incamminiamo allegramente verso l'ignoto ».

PIER CESARE BORI

Marzo 1988

[20] Si vedano le pagine finali del libro piú volte ricordato di Lichačëv, *Poetika drevnerusskoj literatury*, pp. 405 ss., « Perché studiare la poetica della letteratura anticorussa? » e soprattutto M. Bachtin: « È chiaro che ogni essenziale passo in avanti si accompagna a un ritorno all'inizio ('alle fonti'), o meglio: a un rinnovamento dell'inizio. Andare avanti può soltanto la memoria, non l'oblio. La memoria torna all'inizio e lo rinnova » (*Rabelais e Gogol'*, in *Estetica e romanzo*, ed. it. a cura di C. Strada Janovič, Torino, Einaudi, 1979, p. 491). Seguace di Bachtin per quanto riguarda l'attenzione al « tempo grande », alle peripezie e alle persistenze del genere letterario, alla dialogicità, S.S. Averincev, temperamento piú erasmiano che rablesiano, non pare tuttavia esserlo per quanto riguarda il ruolo attribuito da M. Bachtin, nel processo di rigenerazione, al basso-materiale-corporeo, attinto attraverso il riso: « ...il riso che prende tutto il suo slancio dalla natura luminosa dell'uomo, perché sul fondo di quella natura c'è una fonte che eternamente zampilla » (*ibidem*, p. 490, citando Gogol').

Sergej Averincev

L'anima e lo specchio

Abbreviazioni

BBA	*Berliner byzantinistische Arbeiten*, Berlin.
BZ	« Byzantinische Zeitschrift », Leipzig-München.
DOP	« Dumbarton Oaks Paper», Cambridge (Mass.).
FÈ	*Filosofskaja ènciklopcdija*, Moskva.
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller*, Berlin.
KLE	*Kratkaja literaturnaja enciklopedija*, Moskva.
KT	*Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen*, hrsg. von H. Lietzmann, Bonn.
M	« Muséon », Louvain.
PG	J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris.
PL	J.-P. Migne, (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris.
PO	*Patrologia orientalis*, Paris.
PS	*Palestinskij sbornik*, Leningrad.
PuH	*Poetik und Hermeneutik*, München.
SC	*Sources chrétiennes*, Paris.
SP	*Studia patristica*, Berlin.
TODRL	*Trudy Otdela drevnerusskoj literatury Institute russkoj literatury AN SSSR*, Leningrad.
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, begründet von O. Gebhardt und A. Harnack, Berlin.
VDI	*Vestnik drevnej istorii*, Moskva.
VF	« Voprosy filosofii », Moskva.
VIS	« Voprosy istorii », Moskva.
VL	« Voprosy literatury », Moskva.
VV	« Vizantijskij vremennik », SPB.; dal 1947, Moskva.
WBS	*Wiener byzantinistische Studien*, Wien.
WS	*Wiener Studien*, Wien.

Prefazione all'edizione italiana

Dal tempo della pubblicazione in lingua russa di questo mio libro sono trascorsi piú di dieci anni. Se nel frattempo la mia opinione in merito ai fondamentali problemi ivi trattati si fosse modificata, ovvero se avessi poi incontrato dei fatti in palese contraddizione con le mie teorie sarebbe stato mio dovere morale oppormi alla sua traduzione. Cosí però non è stato, ed io non rifiuto la completa responsabilità di quanto affermato allora. Probabilmente ora scriverei il libro in un modo un po' diverso. Forse l'uso della parola e dell'ornato stilistico risulterebbe piú economico — e invero sono diventato piú vecchio cioè, si spera, piú sobrio e contenuto. D'altra parte è proprio della storia un carattere espressivo che difficilmente si può rendere se non mediante parole espressive. Ora, il pericolo delle parole espressive è che si presentino come espressioni di valutazione. Da parte mia ho inteso avvalermi dell'energia della loro espressività sopprimendone l'elemento valutativo; il compito dello storico non è la glorificazione né la denigrazione, ma una partecipe comprensione dell'epoca trattata. La soggettività dello studioso deve essere coinvolta nell'atto della comprensione per essere sacrificata all'interno di questo stesso atto. Naturalmente non devo io giudicare se sono riuscito a portare fino in fondo questo sacrificio; nessuno è buon giudice di se stesso. Non mi sono però sforzato di convincere il lettore ad amare o, al contrario, ad odiare il modello di vita e di cultura bizantina. Una simpatia nella conoscenza non può non caricarsi di sentimenti opposti, e il lettore troverà in questo libro alcuni brani che rivelano una disputa dell'autore con se stesso. La cultura bizantina ebbe un significato piú grande di se stessa in quanto che universale; e la forma in cui si presentò fu contemporaneamente una forma di realizzazione

del significato ed una forma di tradimento del significato. L'identità e la diversità dei concetti « bizantino » e « cristiano », la loro convergenza e divergenza è appunto un argomento del libro.

Dopo aver concluso il libro mi sono dovuto occupare a fondo della teoria retorica bizantina in merito all'arte della parola ed ora vi introdurrei naturalmente dei materiali sui rapporti tra questa teoria e la rispettiva pratica (il che d'altronde si ridurrebbe in parte ad argomentare e sviluppare la stringata osservazione presente nella prefazione all'edizione russa). Il lettore noterà in generale che mi sono diffuso sui presupposti spirituali e mentali della letteratura antico-bizantina assai piú che non sulla letteratura presa come realtà concreta. Non sarebbe stato male ristabilire l'equilibrio e rendere il libro piú specificamente di critica letteraria. D'altro canto, però, mi sembrò allora e mi sembra tuttora non senza utilità sacrificare la purezza del genere ad un'attenta considerazione *ex novo* di ciò che caratterizza la mentalità bizantina *sub specie litterarum*, operando con cautela sulla letteratura e i suoi problemi. Esistono libri a sufficienza sulla teologia e sulla filosofia bizantina, nonché sullo « spirito » bizantino; ma tra il primo ed il secondo genere di studi rimane una zona di realtà a cui l'analisi storica non si è ancora avvicinata abbastanza. La mia intenzione è stata quella di colmare questa lacuna.

La traduzione del mio libro nella lingua italiana, cara al mio cuore e al mio orecchio, è per me una gioia e un onore. Ringrazio di cuore i miei amici, il professor Pier Cesare Bori, che ha dato l'impulso decisivo a questa edizione e ne ha scritto un'introduzione piena di partecipe comprensione, Giuseppe Ghini che ne ha dato un'eccellente traduzione, e tutti coloro che hanno fatto sí che questo libro venisse alla luce in Italia.

Prefazione all'edizione russa

Nel titolo dell'edizione russa di questo libro compaiono le parole: *Poetica della letteratura antico-bizantina*. Ma le parole, com'è noto, sono polisemiche, ed anche l'estensione del significato dei termini può oscillare. È perciò dovere dell'autore rendere conto a chi legge, nel modo piú preciso possibile, del significato particolare con cui ogni parola è stata utilizzata. Il termine « poetica » viene adoperato in russo almeno in due diverse accezioni. In primo luogo esso indica la teoria scientifica della creazione letteraria, o almeno il sistema di regole metodicamente elaborate per giungere a tale creazione: ciò di cui trattarono Orazio e lo Pseudo-Longino, Boileau e Lessing. Tale « poetica » risale ai tempi di Aristotele. In secondo luogo esso indica il sistema dei principi operativi di un qualunque autore, di una scuola letteraria o di un'intera epoca letteraria: ciò che, consapevolmente o meno, ciascun autore si crea. Tale « poetica » esisteva millenni prima di Aristotele, esattamente come le strutture grammaticali della lingua esistevano millenni prima della nascita della grammatica come scienza. Ebbene, l'oggetto di questo libro è la « poetica » nel secondo significato del termine, la poetica pratica, immanente alla stessa creazione letteraria: non la teoria della letteratura degli eruditi antico-bizantini, ma l'impianto operativo degli scrittori antico-bizantini cosí come viene ricostruito sulla base dei monumenti letterari stessi. Si esamina dunque non tanto ciò che conosceva della propria letteratura la gente di quel tempo, quanto piuttosto ciò che noi possiamo conoscerne: e queste sono due cose differenti. Jourdain non sapeva di parlare in prosa; ma anche Romano il Melode, insigne poeta del VI secolo, poteva non sapere di scrivere in versi. In ogni caso egli non avrebbe saputo dire in quale sistema di versificazione componeva. La

qual cosa non gli impediva affatto di avere un proprio sistema di versificazione e di seguirlo inderogabilmente.

Naturalmente l'inespressa poetica « immanente » di una epoca si sforza di esprimersi, almeno in parte, nella poetica teorica della medesima epoca. Il piú elementare buon senso spinge lo studioso della prima a dedicare il massimo interesse anche alla seconda. In ogni caso, infatti, è bene conoscere l'opinione dei teorici del tempo; certe cose erano a loro piú evidenti. Ma anche nei tempi che furono produttivi esclusivamente per ciò che riguarda la poetica teorica, quest'ultima non riuscí ad esaurire tutto ciò che venne obiettivamente prodotto dalla pratica letteraria medesima: non vi riuscirono né Aristotele, né Lessing, né, tanto meno, Orazio e Boileau. La cultura antico-bizantina, poi, non fu per nulla produttiva a questo riguardo, e non espresse né il proprio Aristotele, né il proprio Orazio. Se non si prendono in considerazione le dichiarazioni degli autori o gli apprezzamenti *ad hoc* da parte dei lettori, i quali, se sono preziosi come espressione del gusto dell'epoca, mancano però di quell'imprescindibile carattere dell'autentica teoria che è la sistematicità, la poetica teorica della letteratura antico-bizantina si riduce in sostanza ai trattati di retorica.

In generale, la teoria della retorica che Bisanzio ereditò dall'Antichità è un sistema assai piú ricco ed importante di quanto normalmente non creda il lettore contemporaneo, abituato ad usare la parola « retorica » in senso dispregiativo. Ma il guaio fu appunto il fatto che Bisanzio ereditò la teoria della retorica dall'Antichità. Essa poteva servire a trasmettere l'antica esperienza; non poteva però rendere universale la nuova. Semplicemente, questo non rientrava tra le sue competenze cosí come le intendevano i suoi adepti. Essa si occupava di spiegare la prassi seguita da Tucidide, Lisia, Demostene, o da altri autori di quasi mille anni prima. È superfluo spiegare che i trattati di retorica non hanno un rapporto diretto con le invenzioni artistiche di Palladio, dello stesso Romano il Melode, o di altri poeti e prosatori che lavorarono a nuovi generi specificamente medioevali e pertanto sconosciuti all'Antichità. Ma essi, questi trattati, non hanno un rapporto diretto neanche con ciò che vi fu di autenticamente nuovo nell'opera di quegli autori che lavorarono ai generi antichi, come ad esempio Nonno di Panopoli, il quale rinnovò la tradizione dell'epos in esametri, o i poeti del VI secolo che rinnovarono la tradizione dell'epigramma.

Ci si può forse rammaricare del fatto che la teoria della retorica non rispose affatto alle innovazioni della poesia, quando essa non rispose nemmeno alle innovazioni della retorica stessa? Dal IV secolo nella pratica della prosa retorica di lingua greca va radicandosi una legge ritmica la quale esige che, tra gli ultimi due accenti della frase, si collochino due oppure quattro sillabe atone. I manuali di retorica tardo antichi e antico-bizantini, però, non ne fanno parola. E per di piú, in essi è racchiuso l'unico *sistema* articolato di poetica teorica di tempo! Perché ciò sia avvenuto, non è il caso di spiegarlo ora; non appartiene infatti alla problematica della prefazione, ma alla problematica del libro. Per il momento è sufficiente notare una cosa: prima di studiare la poetica della letteratura antico-bizantina, siamo costretti a ricostruire questa poetica. Cosí W. Meyer e gli altri filologi tedeschi che si occuparono a loro tempo della succitata legge ritmica della prosa antico-bizantina [1], non poterono apprenderla leggendo i trattati di retorica e pertanto l'appresero dai testi stessi. Altra strada non esiste.

Quanto detto potrebbe essere espresso in forma piú breve. Ci si potrebbe limitare a dichiarare che utilizziamo la parola « poetica » esattamente nel senso che riveste nel titolo del libro di D.S. Lichačëv *Poétika drevnerusskoj literatury* [Poetica della letteratura antico-russa]. Il titolo dell'edizione russa del nostro lavoro, come il lettore ha già indovinato, ne è un calco, ed il suo carattere imitativo è intenzionale; deve infatti fungere da segno di appartenenza ad un genere. La *Poetica della letteratura antico-russa* è il modello classico di un genere scientifico. Il nostro libro è un tentativo di lavorare nello stesso genere ma su materiale diverso. Esprimendosi con i termini dell'estetica medioevale, si potrebbe dire che i due titoli si rapportano l'uno all'altro come il « prototipo » e l'« immagine ».

La seconda parola del cui uso è indispensabile rendere

[1] Si veda W. Meyer, *Der accentuirte Satzschluss in der griechischen Prosa vom IV. bis XVI. Jahrhundert*, in W. Meyer, *Gesämmelte Aufsätze zur Mittelalterlichen Rhytmik*, II, Berlin, 1905.

conto è la parola « antico-bizantina ». In termini sommari diremo che per epoca « antico-bizantina » intendiamo il tempo da Costantino I (324-337) ad Eraclio (610-641). Sotto Costantino I, per la prima volta, venne conclusa l'alleanza tra potere imperiale e fede cristiana, fino ad allora forze ostili, che nel loro insieme determinarono il volto della bizantinità ufficiale; durante il suo regno, ancora, ebbe inizio la millenaria storia della capitale sulle rive del Bosforo, la città di Bisanzio, ribattezzata Costantinopoli. Separatosi per sempre dall'Impero Romano d'Occidente nel 395, per poco meno di due secoli e mezzo lo stato bizantino continuò a disporre dei territori nonché delle risorse economiche e culturali dell'Impero Romano d'Oriente. Questo stato non era neppure immaginabile senza Alessandria, senza Antiochia; i suoi centri principali erano Berytus (Beirut), Emesa, Gaza ed altre città della Siria, della Palestina e dell'Egitto. Sotto Eraclio lo stato celebrò la sua ultima vittoria sull'antico nemico di Roma, l'Iran dei Sasanidi, e quindi subí una decisiva sconfitta da un nuovo, inaudito nemico, gli arabi. Si dovette rinunciare ad Alessandria ed Antiochia. Egitto, Siria e Palestina passarono al mondo islamico. L'impero entrò in una profonda crisi politica, economica e culturale e ne uscí sotto forma di un altro stato, con nuovi problemi e nuove possibilità. Il trapasso dall'Antichità al Medioevo era compiuto.

A questo punto sono necessarie due precisazioni.

In primo luogo, assegnare l'inizio dell'epoca che ci interessa ad una decade precisa è assai piú difficile che segnarne la fine. Il tempo di Eraclio ne è senza alcun dubbio il limite temporale; al di là di tale confine la struttura stessa della letteratura in lingua greca diviene improvvisamente differente. Altra cosa è il tempo di Costantino I. La svolta in politica religiosa ed il trasferimento della capitale imperiale sono tappe fondamentali estremamente evidenti; tuttavia, pur essendo un'espressione dei profondi mutamenti che avvennero nella vita sociale e culturale, per quanto riguarda il tempo non sempre le prime coincidono con i secondi. Un autore come Metodio visse prima di Costantino; tuttavia la sua opera per l'intera sua costruzione, per cosí dire, « tipologica » e « a stadi » si inscrive nel quadro dell'epoca antico-bizantina. Al contrario, un autore come Libanio visse dopo Costantino; tuttavia la sua opera non può essere in alcun modo esclusa dalla storia della letteratura antica. Il trapasso da un'epoca all'altra si svolse molto lentamente ed il processo si dimostrò molto contraddittorio. L'Antichità era già « superata » nel senso hegeliano del termine, ma fino alla fine dell'epoca antico-bizantina essa non fu « conclusa », cioè non divenne un ramo secco. Ma questo, di nuovo, non è il tema della prefazione, bensí uno dei temi di tutto il libro.

La seconda precisazione è strettamente collegata alla prima. Se si debba considerare l'epoca antico-bizantina realmente « bizantina » oppure si debba vedere in essa la fase conclusiva della Tarda Antichità, l'« antichità cristiana », è una questione intorno alla quale i bizantinisti non hanno a tutt'oggi raggiunto un accordo e difficilmente lo raggiungeranno in futuro. Da tempo sono cominciate le dispute. Già uno dei predecessori della moderna bizantinistica, George Finley (1799-1876), proponeva di tracciare la storia di Bisanzio soltanto a partire dall'ascesa al trono di Leone III nel 717. Non è nostra intenzione partecipare a queste dispute. Il carattere dell'epoca che ci interessa non cambia per il fatto che la si chiami « antico-bizantina », « protobizantina » oppure, poniamo, « prebizantina ». Probabilmente l'ultimo termine sarebbe il migliore; ma esso suona oltremodo inusuale. E non si è voluto rendere perplesso il lettore ancor prima che cominciasse a leggere.

Oltre a ciò, c'è ancora una sfumatura semantica. I testi esaminati in questo libro — ad esempio i versi di Gregorio Nazianzeno o i poemi di Nonno di Panopoli — possono essere assegnati a pieno diritto alla letteratura tardo antica. Tuttavia noi abbiamo cercato anche in questi testi innanzitutto non gli echi dell'antico, bensí i tratti del nuovo; ci siamo interessati non tanto dell'armonia dell'inerzia, elaborata nel corso di interi secoli, quanto piuttosto della feconda disarmonia del mutamento — e in questo senso ci siamo interessati realmente non della poetica della letteratura « tardo antica », bensí appunto della poetica della letteratura « antico-bizantina ». Ci siamo sforzati di cogliere i principi letterari fondamentali nel loro stesso mutamento, nella loro stessa transitorietà ed autocontraddizione. Ciò è sempre di grande interesse per lo studioso della letteratura; in questo caso, però, è lo stesso materiale a richiederlo insistentemente. Nessuna epoca può essere del tutto « equivalente a se stessa »

— in caso contrario l'epoca successiva non avrebbe neanche la possibilità di sopraggiungere, un bel giorno; tuttavia l'epoca di cui si tratta in questo libro è particolarmente lontana dalla piú relativa « equivalenza a se stessa ». La letteratura antico-bizantina ci ha dato i poemi di Nonno e di Romano, gli epigrammi di Pallade e di Paolo Silenziario, la prosa oratoria di Giovanni Crisostomo, la prosa filosofica dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita, la prosa storica di Procopio e Agàzia, e questo già di per sé non è poco; ma essa è ancor piú significativa non tanto per i suoi risultati, quanto piuttosto perché ha indicato il cammino e creato le premesse per la successiva attività creativa. Ciò che venne a formarsi in quei secoli durò per molto tempo. Lo studioso di letteratura che rivolge la sua attenzione alla poetica della letteratura antico-bizantina viene ad assumere un punto d'osservazione alle origini stesse di quei canoni stabili che determinarono l'arte letteraria dell'antica Rus' e di tutta l'Europa medioevale orientale, ed anche, in misura minore, occidentale.

L'ultima parola usata nel titolo del libro è la parola « letteratura ». Difficilmente essa può dar luogo a fraintendimenti. Naturalmente si tratta qui di letteratura artistica, la sola che può avere una « poetica ». Si deve ricordare soltanto che nel Medioevo i confini della letteratura artistica non sempre passavano là dove passano ora. Non solo i trattati filosofici dello Pseudo-Dionigi, ma anche la *Topografia cristiana*, questa opera scientifica (o pseudoscientifica) del cosiddetto Cosma Indicopleuste[2] sulla costituzione dell'universo e della terra, si trova entro tali confini: per non parlare, poi, delle opere storiche e delle agiografie edificanti. La questione può essere risolta non tanto operando una scelta sul materiale, quanto piuttosto mediante un approccio ben definito. Allo studioso di letteratura non può interessare

[2] W. Wolska-Conus ha richiamato l'attenzione sul fatto che fino al secolo XI la *Topografia cristiana*, scritta nel secolo VI, era conosciuta come opera di un certo anonimo « cristiano »; soltanto dopo mezzo millennio si cominciò a chiamare l'autore « Cosma » (si tratta forse piuttosto che del nome proprio, di un soprannome creato dalla parola « cosmo »), con l'aggiunta del soprannome « Indicopleuste », cioè « Navigatore dell'India » (nella traduzione antico-russa « *Indikoplov* »). Cfr. W. Wolska, *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes. Théologie et science en VI-e siècle*, Paris, 1962; W. Wolska-Conus, *Introduction*, in Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne*, Paris, 1968 (SC 191), pp. 15-17.

in modo specifico né il posto del *Corpus Areopagiticum* nella storia della filosofia, né il posto della *Topografia cristiana* nella storia della conoscenza del mondo; ciò che lo interessa è il posto dell'uno e dell'altra nella storia della letteratura.

Il problema della poetica della letteratura antico-bizantina è duplice. Un aspetto del problema è il rapporto tra *storia* e *uomo*; un secondo, quello del rapporto tra *uomo* e *parola*. La parola letteraria deve essere rapportata alla storia, alle realtà sociali e politiche della storia, ma rapportata non altrimenti che attraverso l'uomo. Non si dà uomo al di fuori della storia, e tuttavia la storia è reale solo nell'uomo. Quando noi cerchiamo di tracciare la linea che va dalle strutture sociali alle strutture del genere letterario, questa linea non deve evitare l'uomo, la sua percezione di sé all'interno della storia, la sua domanda su ciò che è essenziale, sul suo « posto nell'universo ». Non si può affermare che la letteratura antico-bizantina fosse particolarmente « umanitaria » nel senso usuale del termine; ma anche ciò che in essa vi è di meno umanitario resta umano e deve essere visto in relazione all'intero sistema di idee e di esigenze, di esperienze intellettuali ed emozionali dell'uomo posto in condizioni storiche concrete ed irripetibili. Non si può dire che la letteratura antico-bizantina sia stata una letteratura di « autoespressione »: come tutta la letteratura medioevale, e come, del resto, la letteratura antica, essa vive del senso del canone, della rigorosa « regolarità » impersonale (« tutto ciò che sia di aspetto e rango dignitoso »).

È come se fosse concesso al genere di avere una propria particolare volontà, piú potente di quella dell'autore. Ma la parola letteraria piú convenzionale, piú cerimoniale e opaca viene da un uomo ed è diretta a degli uomini. La convenzionalità della parola letteraria è possibile in tanto in quanto gli uomini hanno « convenuto » tra loro in merito ad essa. La cerimonialità della parola letteraria è la forma della sua socialità. Infine, tutte le forme della opacità e della soggezione della parola letteraria sono segni della soggezione dell'uomo stesso e della chiusura della sua vita interiore, la quale pure ha le sue proprie cause. Il contenuto umano può trovare nella parola letteraria un esito non soltanto diretto, ma anche obliquo, paradossale. Il secondo caso è per l'appunto particolarmente caratteristico della letteratura antico-bizan-

tina, e ciò evidentemente per due ragioni: da un lato, gli stessi rapporti tra gli uomini avevano perso quella trasparenza che avevano nelle circostanze della classicità antica, la vita stessa era colpita da un calo di naturalezza; dall'altro lato, l'esperienza storica degli uomini si era arricchita ed inaspettatamente si erano aperte profondità tali all'interno dell'uomo, quali la classicità antica neppure sospettava. Le conseguenze di ciascuna di queste premesse devono essere esaminate fino ai piú concreti dettagli della forma del genere e della concatenazione delle parole [3].

L'autore non presume affatto di essere riuscito a risolvere tale duplice problema. Questo libro costituisce il primissimo esperimento di tal genere in campo russo e mondiale, e il suo scopo non è tanto di rispondere ai problemi, quanto di porli correttamente, assegnando a ciascuno il proprio posto in mezzo agli altri. Se questo scopo sia stato almeno in parte raggiunto, è un giudizio che non spetta, ovviamente, all'autore.

La struttura del libro è determinata dal suo obiettivo. Non fosse stato il primo esperimento nel suo genere, non vi sarebbero entrati tanti ragionamenti preliminari, tentativi cioè di accostarsi al materiale partendo da lontano, tramite l'analogia o l'opposizione a qualcosa d'altro. Il lettore troverà non poche digressioni dedicate alla tradizione letteraria antica. Come si poteva farne a meno? La letteratura antico-bizantina è una deviazione rispetto alla letteratura antica, e come giudicare una deviazione senza avere un punto di riferimento? Per la medesima ragione sono entrate in questo libro anche digressioni relative ad un altro fondamento della sintesi antico-bizantina, la tradizione letteraria del Vicino Oriente. Ci si è dovuti spesso rivolgere anche alle ripercussioni dell'arte letteraria bizantina sugli scrittori antico-russi. Si presume che il lettore non avrà da rammaricarsene. Vale la pena di spendere molte parole per spiegare ai non-specialisti che aspetto ha e che effetto fa un qualche artificio dell'eloquenza greca? È di gran lunga piú facile portare una citazione dal metropolita Ilarione o da Epifanij Premudryj che di questo stesso procedimento si erano ben impadroniti.

[3] L'autore ha avuto modo di esporre piú dettagliatamente le proprie opinioni sulla necessità per colui che si occupa di scienze umane di essere umano nei seguenti articoli: *Filologia* [Filologia], in KLE, VI, 1972, pp. 973-979; *Pochval'noe slovo filologii* [Discorso in lode della filologia], in « Junost' », n. 1 (1969), pp. 98-102; *Naš sobesednik - drevnij avtor* [L'autore antico, nostro interlocutore], in « Literaturnaja gazeta », 16-X-1974.

Introduzione

La letteratura antico-bizantina è parte di un tutto assai grande: la cultura dell'Alto Medioevo dall'Atlantico alla Mesopotamia.

La cultura dell'Alto Medioevo deve essere compresa a partire dall'insieme dei rapporti sociali dell'Alto Medioevo. Tuttavia la vita sociale di questa vasta epoca è un'espressione contraddittoria, che pone alla scienza problemi che fino ad ora non si possono considerare risolti. Naturalmente questi problemi possono essere risolti soltanto mediante specifiche ricerche di storia della società. Una ricerca di storia della letteratura può soltanto servire in modo mediato e indiretto alla loro elaborazione. Tuttavia è indispensabile definire questi problemi per introdurre immediatamente la piú particolare problematica di questo libro nell'ampio contesto da essi descritto.

Da un punto di vista sociale, il contenuto della storia dell'Alto Medioevo fu in ultima analisi il passaggio da una schiavistica comunità di liberi cittadini ad una gerarchia feudale di signori e vassalli [1]. In altre parole, fu il passaggio da

[1] Naturalmente non si parla neppure di una definizione univoca dei confini cronologici dell'Alto Medioevo: il passaggio da un'epoca ad un'altra è un processo che dura interi secoli (cfr. A.P. Kaschdan, *Une die Grenze swischen Altertum und Mittelalter in Europa*, in «Das Altertum», n. 13 (1967), pp. 108-113). Se il 476 (data della caduta di Romolo Augustolo, ultimo imperatore dell'Impero Romano d'Occidente) serve egregiamente ai fini di ogni manuale, tuttavia tale data ha un significato simbolico per il reale corso degli avvenimenti in Italia, mentre non significa nulla per il Mediterraneo orientale. Il cammino dall'Antichità all'Alto Medioevo è segnato innanzi tutto dalle seguenti pietre miliari: crisi generale del mondo romano a metà del II secolo (230-280); legalizzazione della chiesa cristiana (313) e raggiungimento da parte sua di una posizione dominante (381); trasferimento della capitale a Costantinopoli (330) e definitiva sepa-

un ordine di proprietari che assunse la forma dell'antica etica di stato, ad un ordine di « possessori » che assunse la forma dell'etica corporativa e personalistica del servizio personale e della fedeltà personale [2].

Il moto dalla « autentica » Antichità classica all'« autentico » Medioevo feudale è un processo che non solo fu assai lungo, ma prese altresí tali vie che pare impossibile esprimerne la sostanza con una formula concisa senza ricorrere a precisazioni e riserve che portano lontano [3].

razione dell'Impero Romano in Occidentale ed Orientale (395), ma anche sacco di Roma da parte delle armate di Alarico (410); infine, conquista delle provincie siro-egiziane dell'Impero Romano d'Oriente da parte degli arabi nel VII secolo (230-280) e rinascita di quello stesso impero come stato medioevale « bizantino » (questo processo fu accompagnato dalla ricostruzione dell'ordine socio-economico, nonché dalla penetrazione degli slavi nei Balcani); cfr. G. Ostrogorsky, *Byzantine Cities in the Early Middle Ages*, in DOP, n. 13 (1959), pp. 47-48; P. Charanis, *Some Remarks on the changes in Byzantium in the VIIth Century*, in « Zbornik Radova », Vizantološki institut, Beograd, 8/1 (1963), pp. 71-76). Per l'occidente la svolta piú grossa fu rappresentata dalla calata dei longobardi in Italia (568 circa), che distrusse definitivamente l'ordinamento romano ancora conservato dai governanti goti. Il passaggio all'epoca del Basso Medioevo è segnato dalle seguenti date e dai seguenti avvenimenti: per Bisanzio, formazione di rapporti agrari di tipo feudale (IX secolo), sviluppo della civiltà cittadina (secolo X circa), cambiamento della struttura della classe dirigente dopo l'avvento al potere della dinastia dei Comneni (1081 circa; si veda A.P. Každan, *Social'nyj sostav gospodstvujuščego klassa Vizantii XI-XII vv.* [La composizione sociale della classe dominante di Bisanzio nei secoli XI-XII], Moskva, 1974); per l'occidente, nascita dell'impero di Carlo Magno (800), movimento cluniacense (X-XI secolo) e stabilizzazione e centralizzazione del potere papale stimolate da quello (pontificati di Leone IX e di Gregorio VII, 1049-1054 e 1073-1085), maturazione del ceto dei cavalieri emersa nella I Crociata (1095-1099).

[2] Sulla specificità della proprietà come oggetto di « possesso » strettamente legato alla condizione corporativa ed alla persona del « possessore », si veda K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it., Torino, 1978[3], pp. 62-63 (classica descrizione del « possesso » feudale mediante il contrasto con la proprietà « privata » borghese) [l'autore si avvale dell'edizione russa contenuta nel vol. XLII di: K. Marx, F. Engel's, *Sočinenija*]. Secondo l'osservazione di Gurevič, « la proprietà privata rappresenta la forma reificata dei rapporti sociali, mentre la proprietà feudale costituisce la loro forma interpersonale, che esprime l'essenza di tutti i rapporti sociali della società medievale... La proprietà borghese può essere totalmente anonima, mentre la proprietà feudale ha sempre un suo nome, e lo dà al signore...» (A. Ja. Gurevič, *Kategorii srednevekovoj kul'tury*, Moskva, 1972, trad. it. *Le categorie della cultura medievale*, Torino, 1983, p. 267; cfr. anche tutto il capitolo *Le concezioni medievali della ricchezza e del lavoro*, pp. 224-302).

[3] Cfr. A.R. Korsunskij, *Problema revoljucionnogo perechoda ot rabovladel'českogo stroja k feodal'nomu v Zapadnoj Evrope* [Il problema del passaggio rivoluzionario dall'ordinamento schiavistico a quello feudale nel-

L'intera storia della questione della genesi del feudalesimo, la quale da tempo si colloca al centro dell'attenzione della storiografia sovietica [4], insegna prudenza. La struttura interna del moto dal Medioevo all'Evo moderno è determinata dalla ben nota e fondamentale circostanza per cui sia i nuovi valori culturali, sia i nuovi rapporti economico-sociali presero forma gradatamente e maturarono internamente nel « seno » del vecchio ordine. La classe dirigente dell'epoca capitalistica è effettivamente collegata al ceto borghese delle città medioevali, il *Bürgertum*, mediante un legame di continuità diretta che si esprime anche a livello lessicale: « borghesia » è anche « *Bürgertum* ». Ma la classe dirigente del Medioevo feudale non ha alcun rapporto diretto di continuità con i magnati del tardo Impero romano. Il magnate della Tarda Antichità rappresentava oggettivamente per il signore feudale un analogo storico relativamente prossimo, soggettivamente poteva essere compreso da questi come un esempio e, per cosí dire, come un precedente giuridico, ma niente piú. E ce ne fossero stati pochi di tali analoghi, esempi e precedenti per il regime feudale! Tra essi, in generale, vanno annoverati anche gli achei omerici, gli « etéri » (guardie) di Alessandro Magno, ed altri prototipi invero lontanissimi dal feudalesimo in quanto tale [5].

l'Europa occidentale], in VIS, n. 5 (1964); A. Ja. Gurevič, *Problema genezisa feodalizma v Zapadnoj Evrope*, Moskva, 1970, trad. it. *Le origini del feudalesimo*, Roma-Bari, 1982 (si veda pure il dibattito su questo libro in « VIS », n. 9, 1970); Z.V. Udal'cova, *K voprosu o genezise feodalizma v Vizantii (postanovka problemy)* [Sulla questione della genesi del feudalesimo a Bisanzio (impostazione del problema)], in *Vizantiiskie očerki. Trudy sovetskich učenych k XIV kongressu vizantinistov* [Studi di bizantinistica. Contributi degli studiosi sovietici al XIV Congresso dei bizantinisti], Moskva, 1971, pp. 3-25.

[4] Storia e bibliografia della questione in Z.V. Udal'cova, *K voprosu o genezise feodalisma v Vizantii (postanovka problemy)*, cit.

[5] Segnaliamo l'analogia tra le concezioni etico-giuridiche e le concezioni bibliche che vedono ogni singola azione dell'uomo come atto di fedeltà o di slealtà verso il detentore del potere celeste (si veda piú avanti il capitolo *Segno, insegna, simbolo*). Corrispondentemente, ogni bene ed ogni proprietà dell'uomo vengono descritti come « dono » di questo generoso signore (cfr. *Epistola Iacobi apostoli* I, 17), e come oggetto di « possesso » (« Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto? », *I Epistola ad Corinthios* IV, 7; cfr. la formula veterotestamentaria ripetuta piú di una volta in contesti e varianti differenti, a proposito della « terra che vi ha dato il Signore », in rapporto all'altra formula « del Signore è la terra e tutto ciò che contiene », *Psalmus* XXIII-XXIV, 1, la quale abbozza qualcosa di simile ad uno schema logico di rapporti tra possessore del feudo e donatore del feudo

L'abitudine di identificare gli analoghi del feudalesimo con il feudalesimo ha da tempo incontrato una critica fondata sia in campo marxista [6], sia oltre le sue frontiere [7]. Non c'è la pur minima possibilità di affermare che il ceto dei feudatari del tardo Medioevo sia anche il ceto degli *honestiores* della tarda romanità in una nuova fase della sua esistenza (nel senso in cui è legittimo parlare della borghesia dell'epoca capitalistica come del vertice del Terzo Stato in una nuova fase della propria esistenza). Ciò vale anche per Bisanzio. Come nota Z.V. Udal'cova tirando le somme di una pluriennale discussione svoltasi in Unione Sovietica e all'estero, la formazione di istituti feudali « tipologicamente simili alle corrispondenti istituzioni del sistema vassallatico-feudale dell'Europa Occidentale » ha luogo nell'Impero dei Romei soltanto verso i secoli XI-XII [8]. Se si tiene presente il fenomeno della « mobilità verticale » della società bizantina descritto da A.P. Každan [9] nei suoi lavori, è piú che evidente come non rimanga alcuna possibilità di rintracciare una continuità diretta nella formazione della sua classe dirigente. E ciò, nonostante che a Bisanzio si conservasse una generica continuità del regime statale e della civiltà; il che non può dirsi per l'Europa occidentale [10]. La differenza segnalata in rapporto alla storia degli uomini appare ancor piú netta in rapporto alla storia delle idee.

I pensatori del Rinascimento e dell'Illuminismo da Petrar-

secoli e millenni prima dell'affermazione del feudalesimo, non però ad un livello sociale, bensí ad un livello « cosmico »).

[6] A. Ja. Gurevič, *Le origini del feudalesimo*, cit., pp. 142-143; L.V. Danilova, *Diskussionnye problemy teorii dokapitalističeskičh obščestv* [Problemi in discussione nella teoria delle società precapitalistiche], in *Problemy istorii dokapitalističeskich obsčestv* [Problemi di storia delle società precapitalistiche], I, Moskva, 1968, pp. 27-66.

[7] Cfr. M. Bloch, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, trad. it., Torino, 1969, p. 150 [l'autore si avvale dell'edizione russa: M. Blok, *Apologija istorii, ili Remeslo istorika*, trad. di M.E. Lysenko, Moskva, 1973].

[8] V. Udal'cova, *K voprosu o genezise feodalizma v Vizantii*, cit., pp. 22-23.

[9] A.P. Každan, *Visantijskaja kul'tura (X-XII vv)*, Moskva, 1968, trad. it. *Bisanzio e la sua civiltà*, pp. 40-41, 56, 66, 73-75 e *passim*; Id., *Social'nyj sostav gospodstvujuščego klassa Vizantii XI-XII vv.*, cit.; A.P. Každan, M.A. Zaborov, *Gijom Tirskij o sostave gospodstvujuščego klassa v Vizantii (konec XI-XII v.)* [Guglielmo di Tiro a proposito della composizione della classe dominante a Bisanzio (fine XI-XII secolo)], in VV, XXXII (1971), pp. 48-54.

[10] B.F. Poršnev, *Feodalizm i narodnye massy* [Feudalesimo e masse popolari], Moskva, 1964, pp. 513-514.

ca ed Erasmo da Rotterdam a Voltaire e Diderot, i quali distrussero la visione del mondo propria del Medioevo, con tutte le necessarie riserve possono essere realmente definiti nella loro essenza ideologi della borghesia. Tale definizione ha un significato assolutamente concreto. E cosa avvenne al punto di rottura tra Antichità e Medioevo? Chi distrusse l'antica visione del mondo e gettò le basi della nuova? Naturalmente furono innanzi tutto i pensatori cristiani. L'insieme delle dottrine elaborato da questi divenne con il tempo il centro intorno al quale venne a cristallizzarsi l'ideologia di cui si serví la società medioevale. Ciò nondimeno, non solo il perseguitato cristianesimo « delle origini », ma neppure il cristianesimo dell'« era costantiniana », che ha ormai preso forma in istituzioni ecclesiastiche gerarchiche e che sta prendendo forma definitiva nei sistemi della filosofia patristica e nei dogmi dei concilii universali, può essere definito ideologia feudale. Tale definizione sarebbe priva di significato.

Non si può affermare tuttavia che non siano stati fatti dei tentativi di stabilire un legame diretto tra il sistema feudale e la struttura tradizionale della chiesa, la quale risale già alla Tarda Antichità. Tali tentativi sono rimasti infruttuosi. Eccone un esempio. « La chiesa cristiana medioevale (come appare chiaro dal contesto, si tratta della chiesa dell'Alto Medioevo, - S. A.) nella sua struttura riproduceva la gerarchia feudale. Cosí in Occidente a capo della chiesa stava il papa romano. Al di sotto del papa stavano i grandi feudatari spirituali — gli arcivescovi, i vescovi e gli abati (i superiori dei monasteri). Ancor piú in basso si trovavano i chierici e i monaci. Il mondo celeste del cristianesimo medioevale era una fedele riproduzione del mondo terreno. Al sommo vertice della gerarchia celeste, secondo l'insegnamento della chiesa, si trovava l'onnipotente 'Dio-Padre' — una copia dei sovrani terreni — circondato di angeli e di 'santi'. L'organizzazione feudale del mondo celeste e della stessa chiesa doveva consacrare agli occhi dei fedeli gli ordinamenti feudali sulla terra » [11]. Qui è tutto molto semplice, ma purtroppo è tutto impreciso. Cominciamo dalla chiesa. Al tempo

[11] *Vsemirnaja istorija v 10-ti tomach*, Moskva, 1957, trad. it. *Storia Universale dell'Accademia delle Scienze dell'Urss*, III, Milano, 1969², p. 247 [la traduzione citata è stata alquanto modificata].

del feudalesimo maturo (dal secolo XI, non prima), naturalmente, il funzionamento pratico e la comprensione teorica della struttura ecclesiastica si uniformava ad ogni piè sospinto agli ordinamenti feudali, come appare evidente dalla sola storia dell'idea di « investitura » tradotta nella lingua delle categorie vassallatico-feudali. Invero però nel brano riportato non si parla affatto di questo, cioè del funzionamento e della comprensione della struttura ecclesiastica, bensí di questa stessa struttura in quanto tale, della gerarchia dal papa fino al semplice chierico. Mentre la formazione della chiesa episcopale ebbe il suo momento decisivo già nel II secolo (!), fu verso il V secolo che ricevettero forma definitiva sia la struttura gerarchica della chiesa con a capo cinque patriarchi, sia — in generale — l'« idea papale » (maturata ad Alessandria fors'anche prima che a Roma). I secoli seguenti non apportarono nessuna novità fondamentale a questo sistema (se non si considera il collegio dei cardinali in Occidente, peraltro non menzionato nella citazione riportata; ma cosa c'è di feudale in questo collegio?). La chiesa non poteva dunque « riprodurre la gerarchia feudale » nel II secolo! Se si cerca un prototipo « terrestre » dell'autocrazia « spirituale » del papa di Roma, tale prototipo va identificato naturalmente nell'assolutismo dell'imperatore romano, un'istituzione tutt'altro che feudale. Il sistema episcopale riproduce la rete delle antiche polis; la stessa parola « metropolita » (da μητρόπολις - « metropolia ») testimonia del rapporto con le categorie di pensiero della polis. Cosí sta la questione della gerarchia ecclesiastica. Per quanto riguarda le rappresentazioni della gerarchia celeste, esse sono ancora piú antiche. La figura del Dio autocratico come capo di questa gerarchia è un'eredità del monoteismo veterotestamentario; l'insegnamento sugli angeli ed anche sugli eletti che circondano Dio, era stato elaborato anch'esso nella tradizione giudaica. Naturalmente gli autori del *Deuteronomio* (nel quale compare la formulazione classica del monoteismo [12]), come pure gli autori del *Libro di Enoch* (nel quale compare la descrizione della « corte » celeste con gli angeli e i santi [13]) non sapevano

[12] *Deuteronomium* VI, 4.

[13] Questo quadro rappresenta generalmente il tema preferito della letteratura mistica tardo giudaica (si veda G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren*

assolutamente nulla del feudalesimo. La dottrina compiuta sulla « gerarchia celeste » (come pure sulla « gerarchia ecclesiastica »), dottrina che riassunse una tradizione plurisecolare e serví come indiscussa autorità nel corso di tutto il Medioevo venne fornita dallo Pseudo-Dionigi l'Areopagita nel V secolo, molto prima che la gerarchia dei rapporti vassallatico-feudali entrasse nella primissima fase della sua formazione.

Si possono osservare tratti « borghesi » assolutamente concreti nella fisionomia sociale di Erasmo da Rotterdam, e per di piú sia a livello di visione del mondo, sia a livello di vita culturale; egli non è un antico « retore » (per quanto alle volte fosse simile a questi), non è un medioevale *magister ecclesiae* (per quanto a volte pretendesse di esserlo), è un « intellettuale » dell'incipiente epoca capitalistica. Invece né Tertulliano né Origene, né Eusebio di Cesarea né Giovanni Crisostomo (coppie queste al cui interno vengono a contrapporsi l'uno all'altro per i rispettivi orientamenti sociopolitici [14]), mostrano la minima somiglianza con alcun modello sociale *specifico* della classe dirigente dell'epoca feudale. Quello che non c'è non c'è. Il cristianesimo non solo non è stato creato, ma neppure ha ricevuto la sua forma definitiva dai « protofeudatari »; e questo si può dire a maggior ragione delle altre tradizionali componenti dell'ideologia dominante del mondo medioevale. Si pensi all'idea di impero o alla « teologia dell'impero » (*Reichsteologie*) risalente alle componenti stoiche dell'ellenismo [15], alla mistica laica di natura astrologica o alchemica di origine ancor piú lontana [16], e

Hauptströmungen, Zürich, 1957, trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano, 1965). Naturalmente esso non contiene assolutamente niente di « feudale » e può piuttosto essere messo in relazione con il costume proprio del dispotismo orientale.

[14] Cfr. St. Verosta, *Iohannes Chrysostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Graz-Wien-Köln, 1960, pp. 187 ss.

[15] F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine political philosophy*, 2 voll., Washington, 1967; W. Suerbaum, *Vom antiken zu frühmittelalterlichen Staatsbegriff. Über Verwendung von res publica, regnum, imperium von Cicero bis Iordanis*, « Orbis antiquus », hrsg. von F. Beckmann und M. Wagner, Heft 16-17, Münster, 1961; A. Dempf, *Die Geistesgeschichte der altchristlichen kultur*, Stuttgart, 1964, pp. 258-276; D. Podskalsky, *Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung*, München, 1972 (« Münchener Universitäts Schriften. Reihe der philosophischen Fakultät », 9).

[16] Cfr. F.F. Zelinskij, *Iz žizni idej* [Dalla vita delle idee], III, *Soperniki*

infine, alle strutture fondamentali dell'idealismo platonico-aristotelico [17]. Queste forme di pensiero erano di per sé perfettamente « pronte » molto prima della nascita del feudalesimo come realtà sociale. Cosí com'erano esse entrarono nella costruzione della sintesi ideologica feudale [18], ricevendo all'interno di questa costruzione un nuovo significato — all'incirca come nell'insieme architettonico della chiesa di S. Sofia entrarono colonne ricavate dalle antiche rovine di Efeso e Baalbek, o come nell'insieme poetico dei « centoni » cristiani entrarono versi di antichi poeti. Parallelamente giova ricordare anche il ruolo di semplicissimi schemi plastici e compositivi che migrarono dall'arte tardo antica a quella bizantina e da quella bizantina a quella europea occidentale, slava meridionale ed antico russa, combinandosi in modi multiformi come i vetrini di un caleidoscopio [19]. E tutt'altro che casuali, tali tentativi di riutilizzare prodotti della creazione di epoche passate [20]

christianstva [Gli antagonisti del cristianesimo], SPb., 1910², pp. 240-340; A.F. Losev, *Antičnyj kosmos i sovremennaja nauka* [Il cosmo antico e la scienza contemporanea], Moskva, 1927, pp. 218-232; J. Röhr, *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum*, Leipzig, 1923; E.O. Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*, Berlin, 1919.

17 Queste strutture fondamentali furono assimilate in modo originario e basilare all'inizio dei secoli di mezzo per il tramite del neoplatonismo e perciò nella « recensione » neoplatonica. Cfr. P.P. Blonskij, *Filosofija Plotina* [La filosofia di Plotino], Moskva, 1918, pp. 297-334; A.F. Losev, *Stat'i po istorii antičnoj filosofii...* [Articoli di storia della filosofia antica], Moskva, 1965 (manoscritto), pp. 54-63 (con ampia bibliografia); W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. Mein, 1965 (« Philosophische Abhandlungen », XXIV).

18 Il termine « sintesi feudale » fu introdotto e sostenuto per la prima volta da B.F Boršnev (si veda il supplemento *Feodal'nyj sintez* [Sintesi feudale] al libro citato alla nota 10). Esso è accettato in parte nell'articolo di Z.V. Udal'cova, anch'esso citato sopra (si veda nota 3).

19 O. Demus osserva a questo proposito: « Nell'arte bizantina le forme venivano create scomponibili e questa loro proprietà è uno dei loro tratti piú caratteristici, mentre dal punto di vista occidentale è uno dei loro elementi piú utili ». (O. Demus, *Byzantine Art and the West*, New York, 1970, p. 3).

20 A quei tempi venivano spesso creati i cosiddetti « centoni », mosaici di stichi ed emistichi creati dagli antichi poeti; questi stichi erano estratti dal loro contesto e raccolti in modo tale da costituire l'uno per l'altro un nuovo contesto con un nuovo tema ed un nuovo contenuto. Il ruolo dei « centoni » come importante tendenza dell'attività letteraria è tanto sintomatica per il primo Medioevo, quanto impensabile per l'Evo Moderno. Sul lavoro con la « parola altrui » si veda M.M. Bachtin, *Iz predystorii romannogo slova* [Dalla preistoria della parola romanzesca], in Id. *Voprosy literatury i estetiki*, Moskva, 1975, trad. it. *Estetica e romanzo*, Torino, 1979, pp. 407-444.

diventano il piú importante simbolo storico-culturale al confine tra l'Antichità e il Medioevo.

Genericamente parlando, l'ordine feudale non fuoriuscí dal « seno » dell'ordine schiavistico. Esso fuoriuscí piuttosto da un disordine. Potrebbe essere sollevata l'eccezione secondo cui in una qualsiasi situazione sociale il dominio del disordine può essere soltanto limitato, che la stessa idea di disordine è necessariamente relativa. Nessuna società può fare a meno di un minimo di norme giuridiche e contrattuali, di usi e consuetudini. Cosí stanno le cose anche per l'inselvatichito Occidente altomedioevale; per quanto riguarda Bisanzio, essa conservò un'ininterrotta continuità di civiltà e di regime statale, apparendo agli occhi dell'Occidente come una autentica oasi di ordine. Tutto ciò è vero, e basta forse a far cessare l'abitudine di definire a cuor leggero il sistema statale bizantino come « privo di vitalità »; è una buona mancanza di vitalità quella di un impero che riesce a vivere un intero millennio! E ciò nondimeno questo sistema statale fu effettivamente qualcosa di straordinariamente fragile, instabile, soprattutto nella prima fase della sua esistenza. Quando si cerca di immaginare Bisanzio nei secoli V-VI, si deve ricordare che negli anni trenta del VII secolo questo stato sarà nell'imminenza di dividersi in due con terribile precipitazione (ciò era avvenuto una volta anche prima, negli anni dieci dello stesso secolo; solo alla Persia, ancora meno stabile di Bisanzio, riuscí poco dopo di riavere i propri territori; agli arabi, no); che nel 626, davanti a Costantinopoli, ci saranno gli slavi, i persiani e gli arabi, nel 674 gli arabi, e che in entrambi i casi la capitale si salverà quasi per miracolo.

Al reale e fattuale disordine la coscienza sociale dell'Alto Medioevo contrapponeva, con la maggior passione ed energia possibile, un ordine spirituale speculativo (ἡ τάξις, *ordo*), per cosí dire, l'imperativo categorico e la categoria dell'ordine, la volontà di ordine come di un'astrazione ontologica, etica ed estetica; nel corso dell'analisi dell'estetica medioevale ci capiterà di imbatterci in questa concezione letteralmente ad ogni passo. È difficile che in un qualche tempo le lodi dell'ordine divino nella natura e nella storia siano state cosí espressive e l'ordinata simmetria delle figure nel mosaico o delle parole nella frase sia stata cosí rigida. Ma l'idea di ordine era vissuta dagli uomini dell'Alto Medioevo con tale

intensità appunto perché l'ordine era per essi un « obiettivo » e non un « dato di fatto ».

Tra il crollo della struttura schiavistica, la cui fase decisiva si ebbe già nei secoli III e IV [21], e la nascita appena avvertibile della struttura feudale, che si manifestò a quanto sembra soltanto verso i secoli VIII-IX [22], sta un grande intervallo di cinquecento anni [23]. Naturalmente la natura dell'epoca descritta in certo modo e in qualche misura ricevette il proprio orientamento in due direzioni contrarie dalle due strutture sociali, quella precedente e quella seguente. Ma la questione metodologica precipua e fino ad oggi non pienamente risolta richiede appunto di precisare questo modo e questa misura. Risolvere tale quesito non rientra nelle competenze dello storico della letteratura; gli tocca però segnalare una difficoltà comune che anch'egli incontra. Metaforicamente si può dire che sull'Alto Medioevo si proietta una sorta di « ombra » del passato schiavistico (com'è ben noto il regime schiavistico, pur avendo cessato di essere il fattore determinante della vita sociale nel suo insieme, ma solo non scomparve dalla vita quotidiana, ma ancora nella Bisanzio della dinastia macedone poté rafforzare la propria posizione al punto di influenzare la legislazione [24]). Sull'Alto Medioevo si proietta

[21] Cfr. E.M. Štaerman, *Krizis rabovladel'českogo stroja v zapadnych provincijach Rimskoj imperii* [La crisi del regime schiavistico nelle provincie occidentali dell'Impero Romano], Moskva, 1957; Id., *Evoljucija antičnoj formy sobstvennosti i antičnogo goroda* [Evoluzione dell'antica forma di proprietà e dell'antica città], in VV, XXXIV (1975), pp. 3-14; G.L. Kurbatov, *Rannevizantijskij gorod (Antiochija v IV veke)* [La città antico-bizantina (Antiochia nel IV secolo)], Leningrad, 1962; Id., *Osnovnye problemy vnutrennego razvitija vizantijskogo goroda v IV-VII vv. (konec antičnogo goroda v Vizantii)* [I fondamentali problemi dello sviluppo interno della città bizantina nei secoli IV-VII (la fine dell'antica città a Bisanzio)], Leningrad, 1971.

[22] Si veda Z.V. Udal'cova, *K voprosu o genezise feodalizma v Vizantii (postanovka problemy)*, cit.

[23] A.I. Neusychin, *Dofeodal'nyi period kak perechodnaja stadija razvitija ot rodo-plemennogo stroja k rannefeodal'nomu (na materiale istorii Zapadnoj Evropy rannego srednevekov'ja)* [Il periodo prefeudale come stadio di transizione dello sviluppo dal sistema tribale a quello protofeudale (su materiali di storia dell'Europa Occidentale dell'Alto Medioevo)], in VIS, n. 1 (1967). In questo lavoro forse per la prima volta nella storiografia sovietica viene posta in linea di principio la questione del carattere « prefeudale » della società, sebbene che termini puramente negativi come « prefeudale » o « comunitario non primitivo » non possano essere considerati molto riusciti (essi, d'altronde, esprimono la complessità del problema).

[24] Cfr. *Istorija Vizantii v 3-ch t.* [Storia di Bisanzio in 3 voll.], II,

anche l'« ombra » del futuro feudale, « proposto » o « anticipato » in questo o in quel fenomeno della vita o della coscienza sociale. Ma intendere questa « proposizione » o « anticipazione » in misura troppo letterale, significa cadere in un qualche genere di teleologismo o di predestinazionismo.

Noi chiariremo il nocciolo della questione e contemporaneamente riusciremo a progredire se sapremo definire alcuni effetti e sintomi della situazione descritta.

Innanzi tutto l'assenza di un sufficiente livello di strutturazione della società predetermina il carattere del potere. L'« incompiutezza sociale » esige una regolamentazione dall'esterno. Di per se stesso il dispotico regime di Giustiniano I presenta una correlazione con il transitorio stato della società, cosí come l'assolutismo europeo dei secoli XVI-XVIII, situato tra il primo impulso del capitalismo e il suo predominio politico. In entrambi i casi l'illimitatezza del potere monarchico risulta da una situazione instabile di contesa tra il vecchio e il nuovo, una contesa nella quale il monarca si attribuisce il ruolo di arbitro. Dei tratti di affinità tra l'atmosfera spirituale dell'Alto Medioevo e l'epoca dell'assolutismo, ci capiterà di parlare ancora a suo tempo; ora però è piú importante cogliere non l'affinità, bensí la differenza. Essa è molto significativa. Tutta l'ideologia e la simbolica politica dell'assolutismo dell'Europa moderna è impensabile senza il principio dinastico che fonda la « legittimità » di ogni sovrano; d'altronde il ruolo di questo principio nella storia del regime statale antico-bizantino ed anche medio-bizantino è di poco conto [25]. Per quanto i monarchi assoluti europei venissero a contesa con gli ambienti della « Fronda » aristocratica, per quanto si staccassero dall'aristocrazia, essi pure, in ogni caso, erano degli aristocratici e, per il tramite della loro famiglia e della loro stirpe, erano fisicamente legati al sistema delle famiglie e delle stirpi illustri. Questi, come si usava dire, erano i signori « naturali » dei loro sudditi « naturali ». Quando ebbe fine il loro tempo, il potere di

Moskva, 1967, p. 126; A.P. Každan, *Raby i mistii v Vizantii IX-XI vekov* [Schiavi e *misthioi* a Bisanzio nei secoli IX-XI], in « Učenye zapiski Tul'skogo pedagogičeskogo instituta », n. 2 (1951); P. Brauning, *Rabstvo v Vizantijskoj imperii (600-1200)* [La schiavitú nell'Impero bizantino (600-1200)], in VV, XIV (1958).

[25] A.P. Každan, *Bisanzio e la sua civiltà*, cit., pp. 40-41.

Napoleone, l'« usurpatore » nonché il « corso » cioè « lo straniero » che era giunto al trono dal « nulla », fu compreso dagli avversari e dai sostenitori come un'audace sfida ai princípi della monarchia, come una vertiginosa eccezione. Gli imperatori tardo romani ed antico-bizantini, invece, spessissimo giungevano al trono proprio dal « nulla », da una completa oscurità, come Diocleziano, ed anche da una terra straniera come Zenone, Giustino I, Basilio I, e ciò non era né un'eccezione, né una sfida; rimaneva infatti nei limiti della norma come un principio stabilito.

La differenza che ci interessa riguarda per l'appunto la sfera dei princípi. Invero anche Bisanzio conosceva la prassi dinastica, e l'Europa dell'assolutismo conosceva la deroga da questa prassi; l'importante è tutt'altro, cioè che la monarchia dell'Europa moderna enfatizzava l'*idea* dinastica, nel mentre che la monarchia bizantina cercava per sé i fondamenti ideali di un ordinamento completamente diverso. Anche nel modo di percepire la prassi dinastica i bizantini rimanevano bizantini. Il termine « porfirogenito » (πορφυρογέννητος o πορφυρογεννήτης) non richiama l'attenzione sul fatto che il figlio del monarca è « di sangue reale », ma sul fatto che questi è nato, secondo l'uso, nella « stanza di porpora » del palazzo imperiale, cosicché già la sua nascita era introdotta nella sfera di un rituale politico-sacrale, avveniva « secondo il rango ». E qui la dignità del rango è piú importante della dignità della stirpe. L'imperatore dei Romei non voleva affatto essere un sovrano « naturale », quanto piuttosto un sovrano sovrannaturale, in tutto obbligato al mistero del suo rango, ed il suo rango era concepito come una realtà affatto trascendente rispetto alla sua « natura » e alla sua stirpe, il che a sua volta era collegato alla tendenza intrinseca allo stato di concepire e definire se stesso come trascendente rispetto alla società.

La parola « trascendente » va qui intesa contemporaneamente in diversi significati. Non è sufficiente affermare che l'autocrazia bizantina aveva sanzioni sacrali e pretese sacrali; anche l'assolutismo dei « cristianissimi » sovrani europei aveva tali sanzioni e tali pretese. Ma l'ideologia dell'assolutismo moderno è per cosí dire piú « terrena » (il che di per se stesso rende la sacralità di questo assolutismo un po' meno seria, poiché meno necessaria); al contrario, l'ideologia del sacro stato universalistico elaborata dall'Alto Medioevo non lascia alcuno spazio alla « terrestrità ». Il sovrano di questo stato poteva giungere dal « nulla », poiché il suo potere era inteso realmente come dato « dall'alto »; e in ogni caso questo potere riceveva il carattere di una forza aggiunta al corpo della società « dall'esterno ». « Dal nulla », « dall'alto », « dall'esterno »: tre metafore spaziali che si compongono in un'unica immagine.

Occorre forse chiarire come nella sua stessa « esteriorità », « eterogeneità », « alterità » rispetto alla società, ogni potere politico sia interamente condizionato dalla vita della società, dalle sue esigenze, dalle sue necessità, dalle sue contraddizioni e debolezze? Tuttavia la vita della società può trovare nella struttura del potere o una corrispondenza razionale e diretta, oppure irrazionale e inversa. La democrazia ateniese « rispondeva » alla condizione della società ateniese, ed il coevo dispotismo persiano « rispondeva » alla condizione della società del Vicino Oriente; è facile però dedurre che l'estensione del concetto espresso con lo stesso verbo « rispondere » è diverso nei due casi. Cosí, la forza e la debolezza dell'ordinamento democratico riflettono rispettivamente la forza e la debolezza della società; al contrario, la centralizzazione dell'ordinamento dispotico riflette come al negativo il carattere caotico policromo e diviso delle forze della società. Alla vita politica dell'Alto Medioevo sono propri tre tipi di potere tangibilmente ed evidentemente « esterni » alla vita organica della società. Li elenchiamo:

xenocrazia, o barbarocrazia — dominio di un elemento etnicamente diverso;
burocrazia — dominio di una casta di funzionari estranea alla società;
teocrazia — dominio dei detentori della « trascendente » autorità religiosa, separatisi dalla società.

In occidente il barbaro conquistatore (come pure nell'oriente bizantino il suo corrispondente, lo straniero arricchito) giunge « dal di fuori » nell'accezione letterale, topografico-spaziale del termine. (Notiamo che la differenza tra i due modi di « giungere » era a quel tempo poco chiara.)

I visigoti di Alarico erano inizialmente al servizio dell'Impero; ciò non impedí loro di assumere, in un modo a loro stessi oscuro, il ruolo di conquistatori, di minacciare Costantinopoli e saccheggiare Roma. Solo nel 400 la situazione mutò, quando di fronte al pericolo dei visigoti nella stessa Costantinopoli assunse il comando dei combattimenti il visigoto Gaina. Tuttavia anche il detentore del potere teocratico giunge abitualmente « dall'esterno », da oltre i confini dello spazio abitato, dal deserto, là dove si isolano gli anacoreti. Il cammino di Giovanni Crisostomo, che lo condusse sulla cattedra dell'arcivescovado di Costantinopoli, proprio al centro dei problemi sociali e politici del secolo e successivamente alla deportazione, passò attraverso la « prova » della vita eremitica nelle disabitate colline siriane; Benedetto da Norcia giunse a Monte Cassino dalla grotta di Subiaco. Talvolta accade che l'asceta rimanga nella propria « anacoresi » e di là eserciti il suo potere teocratico sugli uomini; le ferme disposizioni di Simeone lo Stilita che costringono ora un ricco, ora un altro a rimettere in libertà gli schiavi, giungono dall'alto della sua colonna. In generale, il diritto dell'asceta di prescrivere una norma alla società si fonda proprio sulla sua « eterogeneità » e « alterità » rispetto a quella stessa società, sul fatto che in questo mondo egli è « pellegrino e straniero » [26], « inviato nel mondo » [27] come da un qualche spazio extra-mondano. La sua « trascendenza » sociale ha per lui un modello nella trascendenza ontologica dell'autorità che sta al di là di lui stesso. Secondo la convinzione dei fautori della teocrazia, il mondo deve essere governato da ciò che « non è di questo mondo », da ciò che « non è proprio » del mondo [28]. Infine l'idea teocratica risulta riprodotta ed inconsapevolmente parodiata dall'ideologia burocratica. Se il detentore del potere teocratico viene agli uomini dal « Pantocrate » (« l'Onnipotente »), il detentore del potere burocratico giunge a sua volta a costoro dall'« autocrate » (« l'autopotente »); anche questi « è inviato », e ciò costituisce la piú essenziale caratteristica della sua natura. È consigliabile

[26] *Epistola ad Hebraeos*, XI, 13.
[27] *Evangelium secundum Ioannem*, XVII, 18.
[28] Cfr. H. Eicken, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, Stuttgart und Berlin, 1917³, pp. 311-355.

per lui non avere affetti umani [29], e idealmente tutta la sua devozione spetta « a colui che lo ha mandato ». A lui viene accostata in una ricomprensione grottesca e riduttiva la definizione neo-testamentaria del re-sacerdote Melchisedek, questa prefigurazione del teocrate medioevale: « senza padre, senza madre, senza stirpe » [30]. Anch'egli è sottratto a suo modo ai legami parentali.

L'estremo limite logico di tale natura essenzialmente « non terrena » è rappresentato dalla figura del cortigiano eunuco antico-bizantino [31]. Se l'estraneità alla società propria del funzionario è una parodia del distacco ascetico [32], l'asessualità dell'eunuco è una parodia del celibato ascetico e, ancor piú, è una parodia dell'immaterialità angelica. Nelle leggende bizantine gli uomini scambiano cosí spesso l'angelo che appare loro per il cortigiano eunuco, che diventa evidente quanto essi fossero inclini a vedere i cortigiani eunuchi almeno come un « simulacro » degli angeli, una loro metafora. Davanti a noi non c'è una stranezza della storia dei costumi, ma il *sintomo* di una situazione socio-psicologica. In nessuna società che valorizzi i beni « naturali » e i « naturali » rapporti degli uomini, la figura dell'eunuco potrebbe acquistare un'aureola cosí singolare. Tra gli opliti ateniesi dei tempi di Maratona e i cavalieri del tardo Medioevo occidentale le somiglianze non sono molte, tuttavia alla base della polis antica, come alla base della cavalleria feudale si trova l'ideale di una compagnia maschile di guerrieri in possesso di ogni diritto; perciò né gli opliti né i cavalieri avrebbero mai acconsentito a combattere sotto la guida di un eunuco. Mentre gli

[29] Cfr. A.P. Každan, *Bisanzio e la sua civiltà*, cit., pp. 41-42, 66, 115-116; Id., *Predvaritel'nye zamečanija o mirovozzrenii vizantiiskogo mistika X-XI vv. Simeona* [Annotazioni preliminari a proposito di Simeone, mistico bizantino del X-XI secolo], in « Byzantinoslavica », XXVIII, 1.
[30] *Epistola ad Hebraeos*, VII, 3.
[31] Cfr. M.K. Hopkins, *Eunuchs in Politics in the Later Roman Empire*, in « Proceedings of Cambridge Philological Society », CLXXIX (N.S. IX), (1963), pp. 62-89.
[32] Noi non ci risolveremmo a seguire fino in fondo A.P. Každan nel tentativo di identificare pressoché completamente la solitudine dell'asceta raccomandata da Simeone il Nuovo Teologo, e la diffidenza del funzionario raccomandata da Cecaumeno; queste cose non sono uguali, e si riferiscono a piani dell'essere differenti dal punto di vista etico-psicologico. Tuttavia l'analogia tra i due fenomeni è assolutamente legittima, e può trovare fondamento nel corpo delle metafore degli stessi autori bizantini.

eunuchi Narsete e Salomone furono i piú famosi condottieri di Giustiniano [33]. È caratteristico che la feudalizzazione della società bizantina alla fine del secolo XI obblighi ad una limitazione degli eunuchi [34].

Naturalmente l'antica polis fu disumana nei confronti degli schiavi e la cavalleria feudale nei confronti dei villani, e ciò nonostante che, sia nella società della polis sia in quella della cavalleria, la plastica immagine del potere, pur non essendo particolarmente umana, mantenesse per cosí dire « proporzioni umane » (ancor piú concretamente: « le proporzioni del corpo umano »); in entrambe, la forza nel suo aspetto piú « violento », piú crudo e tangibile, cioè nell'aspetto di potenza militare, si presenta come la somma proporzionata di ognuno degli elementi che lo costituisce, della fermezza e dell'ardimento personale di ogni singolo oplita o cavaliere. Al contrario, è difficile che la potenza dello stato bizantino potesse essere concepita come addizione delle forze fisiche e spirituali dei singoli stratioti (per giunta, ai tempi di Giustiniano gli stratioti erano in maggioranza barbari); era piuttosto una certa irrazionale entità i cui elementi erano l'astratta autorità del « nome romano » che Costantinopoli si era attribuito, l'arte del sottile gioco diplomatico, le astuzie degli ingegneri bellici ed altri ancora. Non si trattava naturalmente del fatto che i bizantini erano « perfidi » e non erano « bellicosi »; la questione era un'altra. L'esercito che incarna in sé la forza della società dei cittadini e della società dei feudatari deve essere condotto in battaglia da un uomo e da un guerriero, da un « uomo adatto » ai suoi subordinati. Altro è l'esercito che incarna in sé una potenza di stato estranea alla società e che ne compensa anzi l'impotenza; un tale esercito può essere condotto in battaglia da un eunuco e da un funzionario che disponga di uomini e guerrieri come di uno strumento, a lui estraneo, di un'operazione ben ponderata secondo le leggi dell'« arte bellica » [35].

[33] La medesima situazione si verificò anche nel mondo islamico. Cfr. A. Mec, *Musul'manskij Renessans* [Il Rinascimento musulmano], Moskva, 1973², p. 286. Notiamo altresí che, se in Occidente un castrato non poteva in nessun modo essere ordinato sacerdote, a Bisanzio un divieto simile non esisté, e gli eunuchi ascesero a volte fino alla carica di patriarca di Costantinopoli.

[34] A.P. Každan, *Bisanzio e la sua civiltà*, cit., p. 78.

[35] Si può confrontare per contrasto: Menandri *fragm.* 555 (640) Körte.

Davanti a noi sta una società per la quale molto di ciò che è innaturale divenne naturale. Non la « decadenza dei costumi », ma le obiettive leggi della vita la obbligarono a stare tra la costrizione « innaturale » e l'ideale « sovrannaturale ».

Quando una società realizza il proprio sviluppo nei modi di una latente ed organica maturazione della concreta prassi socio-economica, culturale ed esistenziale come un nuovo *de facto* nel seno di un vecchio *de jure*, allora un ruolo particolarmente importante appartiene all'ideale della naturalezza, della disinvoltura, del « liberale » affrancamento.

Il progresso delle norme nella cultura e nella vita dell'Europa moderna si svolse da un secolo all'altro sotto il segno di questo ideale. Ciò che « di per se stesso » venne formandosi nell'uso quotidiano non attendendo la sanzione di « principi astratti », si presentò anche come volontà della dea Natura in contrapposizione all'ascetismo. « Naturalia non sunt turpia », « ciò che è naturale non è vergognoso ». Gli umanisti del Rinascimento percepivano nei loro oppositori piú acutamente di ogni altra cosa i tratti della innaturalezza, di una tesa, forzata serietà; gli avversari di Rabelais o di Erasmo da Rotterdam sono « agelasti », persone che temono di mettersi a ridere. Si tratta qui non tanto del riso in quanto tale, quanto dell'affermazione del d i r i t t o al riso e ad altre manifestazioni spontanee della « natura ». « ...Perché persone libere, ben nate, ben istruite, e che frequentano oneste compagnie sentono per natura un istinto ed un'inclinazione che sempre li spingono ad atti virtuosi », leggiamo in Rabelais [36]. Se la « cultura del riso » di questo scrittore è in gran parte un'eredità del Medioevo [37], con l'ingenua e autocompiaciuta apologia degli istinti della « buona società » siamo già dentro il Rinascimento. La dinamica della formazione sociale e culturale « dall'interno » della società determina una situazione storica nella quale la regola dell'abbazia di Thelème,

[36] F. Rabelais, *Gargantua e Pantagruele*, trad. it., 2 voll., Torino, 1979², p. 161 [l'autore si avvale dell'edizione russa: F. Rable, *Gargantjua i Pantagrjuél'*, trad. di N. Ljubimov, Moskva, 1966].

[37] Cfr. M.M. Bachtin, *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura Srednevekov'ja i Renessansa*, Moskva, 1965, trad. it. *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Torino, 1979.

« Fa' quello che vuoi », pur rimanendo un'utopia irrealizzabile, diviene una massima di vita spirituale. Per questo è in ogni caso necessario che la classe sociale emergente sappia già in modo sufficientemente chiaro sotto tutti gli aspetti ciò che vuole.

Ma quando lo sviluppo sociale va per altre vie, quando la società ha bisogno per la propria formazione di un potere socio-« trascendente » e di un ideale ontologico-trascendente, la generale atmosfera dell'epoca non può non essere l'*ascetismo*. Non si tratta qui del fatto che l'ascetismo era richiesto dal cristianesimo che dominava la visione del mondo in quell'epoca. L'ascetismo è, in generale, una costante dell'etica cristiana; ad esso Pascal pervenne nel 1654 con la stessa ineluttabilità con la quale vi era pervenuto Agostino nel 386. Nei tempi moderni, tuttavia, anzi già ai tempi della cavalleria del tardo Medioevo, la società, pur restando ancora interamente una società « cristiana », contrappone all'imperativo cristiano dell'ascetismo la propria volontà di naturalezza e di affrancamento. Emerge cosí il reciproco sostenersi di due sistemi di valori che instaurano rapporti ora di antagonismo, ora di compromesso, o anche, forse, di complementarità. Già nel XIII secolo, lo scolastico che parla a nome dell'etica cristiana ortodossa prende in considerazione la sana giocondità dei laici ed è preoccupato non per come bandirla, ma per come darle dei confini ragionevoli. « Il gioco è necessario alla convivenza dell'uomo », leggiamo in Tommaso d'Aquino; « ora, per ogni occupazione utile alla convivenza umana si possono trovare corrispondenti arti lecite. Perciò anche il mestiere dell'attore comico, che si propone di divertire l'uomo, di per sé è lecito, e coloro che lo esercitano non sono in stato di peccato purché ne fruiscano moderatamente, e precisamente: purché non pronuncino parole vergognose durante il gioco e non compiano movimenti simili; purché inoltre i giochi non si svolgano in circostanze illecite, in tempi non opportuni e cosí via. [...] Pertanto non peccano coloro che sovvenzionano adeguatamente queste persone »[38]. L'imperativo ascetico del cristianesimo e la disposizione antiascetica della società giungono ad un'intesa sulla base dei principi della « misura » e della « ragionevolezza ».

[38] S. Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, IIa IIae, qu. 168, a. 3.

L'Alto Medioevo presenta un quadro completamente diverso. Allora il cristianesimo non era affatto l'unico latore dell'imperativo dell'ascesi. Al contrario: sin dall'inizio il cristianesimo venne sospinto dall'onda straripante di un'incosciente nostalgia della salvezza dalla propria « carne » — una nostalgia che non aveva nessun rapporto necessario con l'insegnamento cristiano, che apparve nelle forme dottrinali piú multiformi e che infine trovò la realizzazione piú adeguata a se stessa non nel cristianesimo ortodosso, bensí nelle eresie « encratitiche », nello gnosticismo e nel montanismo, nel priscillianesimo e specialmente nel manicheismo. Invero anche gli « ultimi pagani » della corrente neoplatonica usualmente non rimproveravano al cristianesimo l'eccesso di ascetismo, ma la mancanza di ascetismo, non il disprezzo del corpo, ma la cura del corpo che si esprimeva nella dottrina della resurrezione corporale[39]. (Non è da accogliere il punto di vista di J. Leipoldt, il quale ascrive interamente la genealogia dell'ascetismo cristiano a piú o meno tarde ricezioni della filosofia pagana greca; per raggiungere questa conclusione egli è obbligato a separare dal terreno del Vicino Oriente gli asceti di tipo esseno, nonché a chiudere gli occhi davanti ai motivi ascetici presenti nei vangeli sinottici[40]. Tuttavia, ciò che è giusto, è giusto: sul piano ontologico il platonismo ha piú motivi per assolutizzare l'ascesi, di quanti non ne abbia il cristianesimo. In ultima analisi l'ascetica cristiana deriva dalla contrapposizione di « obbedienza » ed « arbitrio », l'ascetica neoplatonica dalla contrapposizione tra spirito e materia[41].

La mentalità sociale esigeva dalla predicazione cristiana un grado di ascetismo ancora maggiore di quello ivi contenuto; le eresie, di regola, per quanto riguarda l'ascetismo andavano assai oltre l'ortodossia e gli apocrifi piú popolari erano immancabilmente piú ascetici dei testi canonici. In tutto il canone neotestamentario soltanto una volta si parla della

[39] P. Blonskij, *Filosofija Plotina*, cit., pp. 92-101 e *passim*.

[40] Jo. Leipoldt, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese*, Berlin, 1961 (« Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig », Phil.-historische Klasse, Bd. 106, Hft. 4).

[41] Confronta la nostra recensione al libro dell'allievo di Leipoldt, P. Nagel (P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirchen und der Ursprung des Mönchtums*, TU 95, Berlin, 1966): VV, XXXI (1971), pp. 209-211.

beatitudine dei vergini, « che non si contaminano con le donne »[42]; negli *Atti di Paolo e Tecla* condannati dalla chiesa ma straordinariamente letti, questo tema è trattato con costante entusiasmo quasi ad ogni pagina, e relega in secondo piano gli altri aspetti della morale cristiana. Nel canone neotestamentario si può leggere che « il matrimonio è onorabile e il talamo immacolato »[43]; invece, gli apocrifi *Atti dell'apostolo Tommaso*, i quali riflettono un forte influsso gnostico, sono scritti come se questa massima non esistesse neppure[44]. Gli storici ecclesiastici si lamentano di uomini affascinati da dottrine eretiche, i quali « cacciano di casa le mogli », e di donne che, « abbandonati i loro mariti, intendono vivere castamente », tutto ciò « malgrado la tradizione e l'uso della chiesa »[45].

Infine la chiesa fu obbligata a richiedere al concilio di Gangra in Paflagonia[46] di stabilire quando è che l'ascetismo diviene peccaminoso. La società, però, non si chiese quando accade che l'ascetismo diviene mostruoso. Se echeggiavano in generale esortazioni a mantenere la misura e l'equilibrio, il piú delle volte esse provenivano... dalle labbra dell'asceta. « Tutto ciò che oltrepassa la misura è dai demòni », afferma Pimen, l'austero eremita del deserto egiziano[47]. « Forse [la melodia] non è altro che l'esortazione ad un elevato modo di vita, il quale ammonisce coloro che praticano la virtú, a non ammettere nei loro costumi niente che non sia musicale,

[42] *Apocalypsis*, XIV, 4. Il consiglio di osservare la verginità contenuto nella *I Lettera ai Corinzi* (VII, 25-35) contiene sfumature semantiche assai diverse (non il « mantenere se stessi lontano dalla contaminazione », ma l'essere liberi dalla assillante « preoccupazione di come piacere al marito »).

[43] *Epistola ad Hebraeos*, XIII, 4.

[44] Un carattere particolarmente eretico risiede nell'atteggiamento di ostilità verso la nascita dei bambini proprio degli *Atti dell'apostolo Tommaso*. Il protagonista di questi *Atti*, per indurre gli sposi novelli a non avere rapporti, li intimorisce affermando che i figli possono crescere non sani (il lungo catalogo delle possibili malattie si conclude con il lunatismo), e possono diventare dei malfattori. Dal punto di vista del cristianesimo ortodosso, al contrario, la donna, figlia peccatrice di Eva, può salvarsi « attraverso il parto dei figli » (*I Epistola ad Timotheum*, II, 15).

[45] *Pravila svjatych Apostol, svjatych Soborov, vselenskich i pomestnych, i svjatich otec s tolkovanijami* [Atti dei santi Apostoli, dei santi Concili ecumenici provinciali, e dei santi padri con commentario], Moskva, 1877, p. 1005.

[46] Il concilio venne convocato in relazione alle tendenze encratiche in Asia Minore a metà del IV secolo; non si conosce la data precisa.

[47] *Apophtegmata patrum*, Pimen, 131.

proporzionato e consono, a non tendere le corde oltre misura perché non abbiano a rompersi per l'impropria tensione... vigilando affinché il nostro modo di vita conservi immancabilmente la giusta melodia ed il ritmo, fuggendo sia l'eccessivo infiacchimento, sia la soverchia tensione », afferma il mistico Gregorio Nisseno[48], dando inizio al suo cammino di scrittore con il trattato ascetico *Della fanciullezza*. In complesso l'ascetismo è uno dei piú comuni princípi della concezione del mondo alto medioevale. S'intende, ciò non significa affatto che gli uomini di quell'epoca, tutti quanti o nella schiacciante maggioranza, fossero realmente degli asceti. Ciò significa una cosa completamente diversa, e cioè che perfino nella mente degli scettici cortigiani e dei brillanti avvocati della capitale, i quali sotto Giustiniano I si erano impratichiti della composizione di epigrammi erotici, non si trovava alcuna obiezione contro l'ascetismo come principio. Non ci si aspetti da parte loro qualcosa di neanche lontanamente simile all'apologia dell'abbazia di Théleme. E questo non per il timore di entrare in conflitto con gli zelanti assertori della religione! Nel V secolo Pallade beffeggia in modo assolutamente audace i monaci cristiani, ma questo non perché sono degli asceti, bensí perché non lo sono abbastanza, perché la loro vita ha i suoi propri legami corporativi e non è asociale fino in fondo[49]. Costui, autore di leggiadri versi di tono cinico, passa improvvisamente a definire il corpo quale « infermità », « ade », « destino », « fardello » e « schiavitú », « carcere » e « tortura » dell'anima[50] con una tale passione, e con un disgusto cosí disumano parla della realtà del sesso e del concepimento[51], e perfino della stessa respirazione[52], che appare chiaro come né questo « ultimo pagano », né i suoi compagni di idee e fratelli in spirito difendessero il diritto alla saggia naturalità contro l'ascetismo cristiano. Se costoro non andarono nel deserto e non si dettero all'ascesi ciò non fu perché avessero una disposizione disinvoltamente gioconda verso il principio corporale che era in loro, ma piuttosto perché, a differenza dei cristiani, non speravano di

[48] Gregorii Nysseni, *In Psalmorum inscritiones*, PG 44, col. 444.

[49] *Anthologia Palatina*, XI, 384.

[50] *Ibidem*, X, 88.

[51] *Ibidem*, X, 45.

[52] *Ibidem*, X, 75.

purificare la loro carne con i digiuni. Pallade non professa la purificazione della carne, ma la purificazione dalla carne, cioè la morte [53].

Quali le cause di questo stato d'animo generale? Spesso viene nominata come causa la reazione alla decadenza dei costumi, all'edonismo da parassita tipico della società tardo antica. Tale spiegazione è esatta: gli estremismi dell'ascetismo furono spesso una risposta agli eccessi della corruzione. Ma questa spiegazione è chiaramente insufficiente. Non si devono intendere troppo letteralmente le riprovazioni dei costumi presenti nelle prediche degli autori ascetici, dove le iperboli si devono alle regole del genere. In particolare questi autori non vanno intesi troppo letteralmente quando riprovano i peccati della loro stessa gioventú. Quando il lettore contemporaneo cerca di immaginare la « vita tempestosa » che Agostino condusse sino alla propria conversione, egli si dimentica molto facilmente che questa vita fu « tempestosa » proprio dal punto di vista dell'asceta. Ma il punto non è neanche questo. L'idea confusa della « decadenza dei costumi » non è, ahimè, una delle categorie esatte della scienza storica; come misurare, ci si domanda, questa « decadenza »? In ogni caso il genere di vita del Rinascimento non fu assolutamente meno, bensí piú scandaloso del genere di vita della società tardo antica e antico-bizantina. Tuttavia, in un caso la coscienza sociale intendeva i relativi effetti come argomenti a dimostrazione della necessità dell'ascetismo, nell'altro caso come argomento a favore dell'impossibilità dell'ascetismo. Nelle vie della Firenze o della Roma rinascimentale le prostitute non erano meno che a suo tempo nelle vie di Alessandria, tuttavia la letteratura del Rinascimento non ci ha trasmesso l'ardente pentimento di una novella Maria l'Egiziaca. La forza dell'ideologia cristiana nel passaggio dall'Antichità al Medioevo, cosí come la sua crisi nel passaggio dal Medioevo all'Era Moderna sono una spiegazione insufficiente: nel IV-V secolo anche i piú accaniti nemici del cristianesimo come Giuliano l'Apostata o Proclo Diadoco non mettevano in dubbio che il celibato fosse superiore al matrimonio, mentre nel XVI-XVII secolo anche i riformatori del cristianesimo

[53] *Ibidem*, X, 88 (« ...Ma se [l'anima] si stacca dal corpo, come da vincoli duri di morte, essa fugge dal Dio immortale... »).

come Lutero e Calvino non mettevano in dubbio l'affermazione contraria.

Noi non afferreremo il fenomeno dell'ascetismo dell'Alto Medioevo, se non partiremo dal momento storico, dalle condizioni sociali in cui la società ed i suoi membri potevano attendere la sistemazione, la pacificazione, la regolamentazione della loro vita soltanto da oltre i confini della loro « natura ».

Come può l'estetica, il cui stesso nome (dal greco aísthēsis - percezione) dice sensitività, svilupparsi nell'ambito di una mentalità ascetica? Come immaginarsi il paradosso di una estetica ascetica, di un'estetica quasi rivolta contro i suoi stessi fondamenti?

Com'è ben noto, il cristianesimo esordí con un'austera critica all'estetismo tardo antico. A questo proposito la nuova fede non si presentò affatto, in rapporto alla cultura greco-romana, come una forza esterna, distruttiva, venuta da chissà dove; al contrario: il cristianesimo non fece che portare a compimento una secolare critica filosofica dell'estetismo che trae le sue origini fin da Platone, il quale bandisce i poeti dal suo stato ideale. Biasimando gli spettacoli Lattanzio ed Agostino ripetono (un po' piú energicamente) ciò che prima di loro aveva scritto Seneca. Ragionando sulla secolare lotta tra piaceri e virtú, Lattanzio cita non altri che Cicerone [54]. L'innovazione, in verità non priva di importanza, consistette soltanto nel fatto che i pensatori cristiani richiesero di passare dalle parole ai fatti: « Tutti i filosofi, pur esortandoci con eloquenza a disdegnare le cose terrene e a contemplare i cieli, non fuggono, dal canto loro, gli spettacoli pubblici, ed anzi ne ricevono piacere, vi partecipano volentieri, mentre per noi questi spettacoli, in quanto strumento di eccitazione dei vizi e della piú deleteria corruzione delle anime, vanno soppressi » [55]. Il cristianesimo prese, per cosí dire, in parola

[54] Lactantii Firmiani, *Institutiones divinae*, VI, 18: PG 6, col. 703. [L'autore si avvale della traduzione russa apparsa in *Idei ésteticeskogo vospitanija. Antologija v 2-ch t.* [Idee di educazione estetica. Antologia in 2 voll.], I, *Antičnost', Srednie Veka, Vozrozdenie* [Antichità, Medioevo, Rinascimento], Moskva, 1973, p. 249].

[55] *Ibidem*, VI, 20: PG 6, col. 706; in *Idei ésteticeskogo vospitanija*, cit., p. 250.

il mondo pagano, ottenendo che la parola divenisse un fatto concreto. La sostanziale differenza tra la critica filosofica dell'estetismo e la critica patristica non consiste tanto nel tipo di argomentazione, quanto nel grado di concretezza pratica e sociale. Quando i filosofi antichi esortavano a rinunciare agli spettacoli e agli svaghi, usualmente sapevano in anticipo di poter essere ascoltati da singoli discepoli, mai dalla società intera. Al contrario, gli ecclesiastici sentivano nelle loro mani un potere sulla società assolutamente reale, i cui confini, per giunta, non erano affatto stati chiariti inizialmente. Il crollo della società antica portò ad una crisi durante la quale poté sembrare che fosse giunto il tempo in cui si sarebbero realizzate le utopie. Perciò la critica cristiana della cultura artistica non ha quella debolezza ma neppure quella « innocenza » che caratterizzava le accuse filosofiche all'estetismo; questa volta si trattava non di un puro teorizzare, né di inconcludenti dispute accademiche, ma della politica culturale di una organizzazione sociale assai potente, la quale non si arrestava di fronte ai piú severi provvedimenti.

Naturalmente la condanna ecclesiastica delle tradizioni mondane della pratica estetica aveva propri confini. Nell'occidente latino il pesante sfacelo indusse la chiesa ad apprezzare gli uomini fedeli ai precetti culturali dell'antica Roma; senza di essi non si sarebbe potuta salvare neppure la semplice istruzione elementare. Nell'oriente bizantino, l'enfatizzazione della continuità culturale fu legata troppo strettamente all'enfatizzazione della continuità statale; lo splendore della laica eleganza ellenica fu, per cosí dire, una decorazione della monarchia dei Romei. Lo stesso Giustiniano I, il quale nel 529 chiuse l'Accademia pagana di Atene e promosse una serie di repressioni contro i pagani che ancora si trovavano in seno all'amministrazione piú alta, incoraggiò in poesia una lingua di immagini e metafore che nulla ha in comune con il cristianesimo. Gli epigrammatisti della corte di questo imperatore che praticava la teologia, affinavano il talento e tornivano lo stile su temi che parrebbero, nel migliore dei casi, inopportuni: *Offerta ad Afrodite*, *Offerta a Dioniso*, lodi bucoliche a Pan, il dio dai piedi caprini, e alle ninfe; quando poi mettono mano alla tematica cristiana, il piú delle volte la trasformano in un bel gioco intellettuale. Al tempo in cui l'autorità religiosa e quella mondana facevano ogni

sforzo per eliminare dalla vita popolare l'abitudine alle feste pagane, Giovanni il Grammatico decantava a pro del lettore colto una di tali feste, la festa della rosa dedicata ad Afrodite:

> Date a me rosa citerea,
> sciami di sapienti api,
> ché di Cipride nel riso,
> levi un canto alla mia rosa! [56]

Naturalmente Giustiniano, i suoi predecessori e i suoi successori, sapevano molto bene ciò che facevano quando permettevano, ed anzi incoraggiavano, una poesia estranea agli ideali cristiani, una poesia che giocava con la mitologia libresca e con la sensualità libresca. Non si deve dimenticare che l'imperatore antico-bizantino pretese non solo la dignità di protettore della chiesa, « amante di Dio » e « amante di Cristo », suo « vescovo per gli affari esteri », ma anche il rango di erede legittimo degli antichi cesari pagani. Corrispondentemente anche il suo poeta di corte era obbligato ad essere non solo uno zelante figlio della chiesa (nella vita), ma anche l'erede legittimo degli antichi poeti pagani (al suo tavolo di lavoro). Ad ogni cosa era assegnato il suo posto: alle autorità cristiane, la vita di chiesa; alla dotta paganità, il microcosmo della scuola e della cultura. Non per nulla Giustiniano incaricò della celebrazione dell'appena costruito tempio di S. Sofia non uno dei « cantori » o dei « melodi » come Romano o Anastasio, non un chierico, né un monaco, bensí un dignitario di corte autore di epigrammi erotici, Paolo Silenziario, il quale inizia la parte forse piú riuscita del suo poema in esametri — la descrizione dell'illuminazione notturna della cupola — con l'immagine mitologica di Fetonte, il figlio di Elios, il Sole:

> Tutte le cose rivestite di splendore conoscerai, tutte quelle
> che agli occhi arrecano stupore. A celebrare
> l'illuminazione notturna la parola non è sufficiente. Certo diresti
> che notturno Fetonte ha illuminato lo splendore della dimora!...[57]

[56] R. Cantarella, *Poeti bizantini*, I, Milano, 1948, p. 75.
[57] *Ibidem*, p. 63.

Capitolo primo

L'essere come perfezione - la bellezza come essere

Le idee antico-bizantine sulla bellezza che si manifesta nella parola letteraria devono essere viste nel contesto delle coeve idee sulla bellezza in generale, l'insieme delle quali noi definiamo estetica antico-bizantina. Ma prima di parlare dell'estetica antico-bizantina, come pure dell'estetica medioevale in generale, è necessario chiarire in via preliminare come sia possibile parlare di estetica.

Cominciamo dalla verità pura e semplice. Com'è noto né il preciso termine « estetica », né alcun altro suo esatto corrispondente, è esistito nel linguaggio della tradizione filosofica europea fino alla metà del XVIII secolo, quando il filosofo tedesco Alexander Baumgarten, appartenente alla scuola wolffiana, lo utilizzò per la prima volta (e con un significato non completamente identico all'attuale) [1]. Se la nascita dell'idea non sempre coincide con la nascita del termine, esse non possono però essere separate da millenni! Questo significa che come Platone e Aristotele, cosí anche i loro seguaci tardo antichi e medioevali mancavano non solo del termine « estetica », ma, ciò che è piú essenziale, anche della stessa idea di estetica. Questo fatto comprende implicazioni di grande portata. È proprio infatti delle dottrine estetiche antiche e medioevali, e non solo relativamente alla loro funzione sociale, ma anche rispetto alla loro struttura interna, che esse non comprendano se stesse né assumano la forma di una estetica. Esse non sono « piú primitive » di quella estetica per la quale è intrinsecamente necessario comprendere se stessa nei termini di una disciplina particolare; esse sono infatti, per loro natura, diverse.

[1] Si veda A.G. Baumgarten, *Aesthetica*, 2 voll., Halae Magdeburgicae, 1750-1758.

Di qui il dilemma che si erge dinanzi allo studioso di estetica medioevale. Questi può partire dalla concezione della scienza estetica, dei suoi compiti e limiti, dei suoi metodi e materiali, concezione che si è venuta formando nel corso degli ultimi secoli, e in conformità a questa costruire ex-novo l'estetica medioevale, cioè raccoglierla, « montarla » a partire da ragionamenti frammentari che vivono in un contesto completamente diverso. Per di piú i testi potranno entrare a far parte di questa struttura nella misura in cui si riuscirà ad eliminare il nesso organico con il loro humus vitale. Quanto piú indolore è l'operazione di sottrazione al loro humus, tanto piú indiscutibilmente essi vengono a costituire il patrimonio dello studioso della storia del pensiero estetico. Ma non è forse illusorio il carattere indolore di tale operazione? S'intende che l'esperimento intellettuale eseguito in questo caso è di per se stesso altrettanto giustificato quanto qualunque esperimento fisico nel corso del quale, allo scopo di studiare l'oggetto A, si distrugge l'oggetto B. Si è obbligati solamente a ricordare che è avvenuta una distruzione. Il metodo descritto presume come ipotesi iniziale di lavoro la finzione o, piú propriamente, la supposizione che i pensatori del passato, invece di lavorare intorno ai loro problemi, si occupassero esclusivamente della preparazione del lavoro sui nostri problemi, come noi ora li concepiamo. Fin dall'inizio lo studioso si impegna a cercare nel materiale ciò che nel senso proprio della parola non può essere dato per definizione e che sorge solo dopo il riordinamento e la ricomposizione del materiale; nel nostro caso, si impegna a cercare l'« estetica ». Non è forse da una tale impostazione delle cose che nasce la popolare concezione della « ingenua saggezza » degli antichi pensatori, come se il loro modo di pensare procedesse non altrimenti che per « geniali congetture »? Per quanto riguarda i casi realmente esistenti in cui ciò che viene detto da un antico pensatore viene inaspettatamente a ricadere con precisione in uno dei nostri problemi, ebbene va detto che tali casi sono davvero soltanto dei casi, cioè espressioni della casualità.

La casualità, in generale, caratterizza l'intero metodo di lavoro da noi descritto. Per un'impostazione appena un po' concreta della questione, questo deve tradursi principalmente nello studio del funzionamento di singole parole, e precisamente di quelle che, con il tempo, sono diventate i termini della scienza estetica: « il bello » (τὸ καλόν), « il sublime » (τὸ ὕψος), « l'armonia » (ἡ ἁρμονία) e cosí via [2]. Un simile lavoro lessicologico è assolutamente necessario e fecondo. Il guaio, tuttavia, consiste nel fatto che la parola come portatrice di un significato non è uguale a se stessa, essa « è un camaleonte in cui si manifestano non solo sfumature diverse, ma talvolta anche diverse colorazioni » [3]; chiarire in modo convincente quando una parola assuma realmente significato estetico e quando invece no, non è assolutamente facile, specialmente per quelle epoche in cui già di per sé l'idea di « ciò che è estetico » non era stata ancora distinta dalle altre idee. Ciò significa che i criteri esatti per separare « l'estetica » dal restante materiale intellettuale, criteri che parrebbe di essersi procurati nel lessico, si rivelano, ahimè, non imprescindibili. Ogni lingua conosce un'infinità di casi in cui la semantica « estetica » della bellezza e la semantica « etica » del bene passano furtivamente l'una nell'altra, si sostituiscono l'una all'altra, si scambiano perfino di posto (come nella frase russa *on prekrasnyj celovek, no nechoroš soboj* [è un uomo ottimo ma esteriormente brutto], dove *prekrasny*, lett. « molto bello », significa « molto bravo », « ottimo », e *nechoroš*, lett. « non bravo », significa « non bello », « brutto »). Alcuni di questi casi sono semplici, altri no. Quando nella parabola evangelica il « buon pastore » è chiamato in greco καλός (lett. « molto bello »), ci si para innanzi un uso abituale della parola completamente privo di significato estetico: « bello » non significa altro che « bravo » oppure « buono ». Ma cosa dire della stessa parola quando affiora nell'antica traduzione greca della Bibbia (la cosiddetta « traduzione dei settanta » o *Septuaginta*) e proprio nel passo in cui si dice che Dio trovò tutte le parti dell'intero mondo da lui creato καλὰ λίαν — « molto belle »? È forse inclusa qui una qualche valutazione estetica della creazione? Tenendo conto del fatto che nel corrispondente passo dell'originale antico ebraico si trovano le parole *tōb m*$^{e\text{`}}$*od* (« molto

[2] Cfr. A.F. Losev, V.P. Sestakov, *Istorija éstetičeskich kategorij* [Storia delle categorie estetiche], Moskva, 1965.

[3] Ju. Tynjanov, *Problema stichotvornogo jazyka*, Moskva, 1965, trad. it. *Il problema del linguaggio poetico*, Milano, 1968, p. 67.

buono »[4]), si deve riconoscere che la presenza di speciali connotazioni semantiche riferite alla « bellezza » nel testo della *Septuaginta* non può essere né definitivamente dimostrato, né definitivamente escluso. Parimenti, quando i manuali bizantini di edificazione ascetica già dai tempi di Basilio di Cesarea si chiamano Φιλοκαλία (letteralmente « Amore del bello », nella tradizionale versione russa *Dobrotoljubie*[5] [Amore della bontà]), è come se si trattasse, ed in realtà si tratta, di una qualche « bellezza » speciale, di una certa « arte » (τέχνη) spirituale di lavoro su se stessi, un'arte che possiede proprie leggi del tatto e del gusto[6]; ma associare a questi temi la categoria estetica del « bello » sarebbe quanto meno rischioso.

In tal modo, all'interno del metodo descritto è già racchiusa una contraddizione: se l'attuazione logica e rigorosa dei suoi princípi non solo impoverisce, ma addirittura rende privo di senso tutto il quadro, allora ogni ampliamento dell'orizzonte di ricerca fa sí che tutt'a un tratto i criteri categorico-terminologici di scelta del materiale divengano formali e casuali fino all'inverosimile.

Il secondo metodo di ricerca che presenta, a quanto sembra, l'unica alternativa di principio a quello appena descritto, si basa su di un serio tentativo di accettare il fatto che prima dell'Era Moderna non esistesse una scienza estetica ben differenziata, con proprie « categorie ». Proveremo ad assumere questa semplice verità cosí com'è, e a dedurne tutte le necessarie conseguenze. L'assenza di una scienza estetica suppone come premessa e compensazione una piú forte coloritura estetica delle altre forme di comprensione dell'essere (come, e viceversa, il delinearsi dell'estetica in una disciplina particolare compensò quella de-estetizzazione della visione del mondo con la quale fu pagata la nascita della « scientificità » e dell'« empirismo » nell'Europa moderna). Finché non vi fu estetica in quanto tale, non vi fu neppure qualcosa che non fosse estetica. Questo significa che la storia dell'estetica, relativamente a quei tempi, deve acquisire la forma di un'ampia

[4] *Genesis*, I, 31.
[5] Dal paleoslavo « bontà » = « bellezza ».
[6] Cfr. P.A. Florenskij, *Stolp i utverždenie istiny*, Moskva, 1914, trad. it. *La colonna e il fondamento della verità*, Milano, 1974, pp. 140, 751-756.

tipologia degli stili della percezione del mondo: lo studioso non si dedica piú ad una formale selezione del materiale, ma esclusivamente al modo in cui questo materiale viene da lui esaminato. Alla sua analisi soggiace l'ontologia — ma in tanto in quanto è vissuta ed ha attecchito direttamente nel sentimento vitale dell'epoca; la cosmologia — ma come plastico quadro dell'universo emozionalmente abitabile; l'etica — ma nella misura in cui essa fornisce immagini dirette ed espressive del dover essere morale.

Ecco uno degli innumerevoli esempi. Prendiamo le « dimostrazioni » dell'esistenza di Dio conosciute per la successiva messa a punto da parte di Tommaso d'Aquino[7], ma elaborate già dalla patristica greca: a quanto pare è impossibile immaginarsi un tema piú inatteso per l'analisi storico-estetica. Questa è teologia, ontologia, tutto ciò che si vuole; cosa c'entra l'estetica? Ma osserviamo l'oggetto piú da vicino. Queste « dimostrazioni » andrebbero piú correttamente chiamate « *mostrazioni* », giacché gli stessi pensatori della patristica greca preferivano parlare non di « dimostrare » (απόδειξις) ma di « mostrare » (δεῖξις) l'esistenza di Dio: la differenza tra questi termini, com'è noto, risale alla terminologia logica di Aristotele. Già Clemente Alessandrino spiegava che, dal momento che la dimostrazione è la deduzione logica di una cosa da princípi piú profondi e primari, per definizione non può essere applicata al Principio senza principio di tutti i princípi[8]. In questo modo l'esistenza di Dio nel pensiero patristico non « si dimostra » ma « si mostra », e invero il verbo « mostrare » già contiene in sé il significato di qualcosa di oggettivo e immediato, di visibile e plastico e pertanto di « estetico ». Infatti, le suddette « dimostrazioni » si riducono al fatto che l'ordine delle essenze, che in un modo o nell'altro per loro natura si fondano l'una sull'altra, non può proseguire all'infinito, ma deve terminare a un qualche principio senza principio fondato solo su se stesso (che varia in relazione al divenire delle cose, la loro esistenza o la loro necessità). Ma perché, in sostanza, non c'è possibilità di un ordine infinito? È evidente che abbiamo a che fare

[7] Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, Ia, qu. 2, a. 3; Id. *Summa contra gentiles*, I, 13.
[8] Clementis Alexandrini, *Stromata*, V, 12.

non tanto con un argomento logico, quanto con un'argomentazione di origine estetica. Il pensatore medioevale *vede* con gli « occhi della ragione » che senza un conclusivo principio senza principio il complesso delle cose esistenti è come se sprofondasse chissà dove, e questo pensiero è *assurdo*, nella precisa accezione che possiede il corrispondente termine russo — *nelepyj* —, non bello, sproporzionato. Come l'antica melodia deve immancabilmente avere nel finale un rallentamento conclusivo nel quale è come se il tempo musicale facesse propria l'eternità, cosí anche l'ordine dell'esistente, onde evitare l'eccesso estetico, deve avere la sua conclusione in Dio. Propriamente la medesima conclusione si trae anche dalle « dimostrazioni » che trattano dell'ordine assiologico e semantico (la gerarchia delle perfezioni si colloca lungo la direzione del limite logico di un Onniperfetto, la conformità ad un fine è pensabile solo in presenza di un assoluto Fine di tutti i fini). Per il mondo estetico della patristica questo imperativo del limite è assolutamente indiscutibile. Tutt'altra questione è quella per cui i pensatori medioevali trovavano possibile identificare quello che per noi è il « soggettivo » universo dell'estetica con l'« oggettivo » universo dell'ontologia e della cosmologia. A tale questione cercheremo di rispondere un poco piú avanti.

Se lo studioso del pensiero estetico medioevale ha optato per questo secondo percorso e si è prefisso di partire non dalla struttura della nostra scienza estetica, ma dalla struttura interiore della visione medioevale del mondo, non ha però il diritto di respingere un materiale come quello delle « dimostrazioni » (o « mostrazioni ») dell'esistenza di Dio, non può sbarazzarsene consegnandolo nelle mani degli storici della filosofia o degli storici della religione. Il suo compito è piuttosto difficile. Non sono piú « enunciati » frammentari sottratti ai loro contesti e riportati in un sistema artefatto che costituiscono l'oggetto delle sue occupazioni e sollecitudini professionali, bensí l'ordine interno di una vita spirituale scomparsa considerato nella sua globalità. Egli inoltre deve dedicare una particolare attenzione proprio ai fattori che determinano lo « stile della visione del mondo » [9], ai nessi che

[9] Espressione caratteristica dei lavori di A.F. Losev ed assai espressiva della sostanza del metodo da lui elaborato.

garantiscono l'unità di quel mondo di idee all'interno del quale viveva l'uomo di allora. Occorre solo evitare i trucchi intellettuali con i quali, sotto gli occhi del lettore ipnotizzato, l'intero complesso dei fenomeni di questa o di quella cultura viene dedotto, con forza di necessità quasi assoluta, da un qualche « protofenomeno ». Questo significherebbe il ritorno a metodi di interpretazione della storia ormai superati, ad esempio ai procedimenti assolutamente privi di scientificità di Spengler. Tali esperimenti possono essere attraenti; non possono però dirsi un'operazione corretta. Ad essi difetta la veridicità perché comportano sempre sia una violenza sui fatti, sia un mescolamento, assurto a principio, dei diversi livelli di necessità e casualità, di necessità e libertà: il momento storico da scontro di forze si trasforma in una sostanza omogenea ed uguale a se stessa, da teatro della scelta umana in regno della predeterminazione meccanica, se non addirittura magica.

Se l'oggetto delle riflessioni storico-estetiche viene inteso in questo modo, esso risulta assai ampio. Tale ampiezza, che si è appena considerata quale ampiezza dei doveri dello studioso, può essere descritta anche quale ampiezza dei suoi poteri: questi si prende la libertà di muoversi senza ostacoli per tutto lo spazio spirituale della cultura studiata e di assumere il materiale con l'intero complesso delle sue relazioni con il passato, per quanto queste relazioni abbiano poco a che vedere con l'usuale terminologia della problematica estetica dell'Europa moderna. Ma ogni libertà cela in sé un pericolo. In questo caso, il pericolo consiste nella perdita dei precisi confini dell'oggetto: al posto della precisione scolastica del primo approccio, può ergersi la confusa narrazione di generiche considerazioni storico-culturali in termini pseudo-estetici. Se lo studioso si esenta da formali limitazioni nella scelta del materiale, è costretto a limitarsi ancor piú rigorosamente al proprio fine specifico nell'approccio a questo materiale e ad attenersi ancor piú saldamente al proprio compito. Per fortuna nella produzione sovietica si trovano buoni esempi proprio di questa impostazione. Quando vediamo che A.F. Losev non teme di comprendere nella storia della *estetica* l'antica idea di numero o di atomo ed inoltre non considera affatto questi temi come storico della filosofia o ancor piú delle scienze esatte, ma appunto come storico dell'este-

tica [10], le nuove prospettive divengono sufficientemente evidenti e non c'è bisogno di chiarire ciò di cui, in sostanza, si tratta. La stessa cosa si deve dire dell'analisi dell'« etichetta letteraria » della letteratura antico russa effettuata da D.S. Lichacev [11] e della descrizione della tradizione « carnevalesca » nel corpo della cultura medioevale realizzata da M.M. Bachtin [12]. Sono sufficienti questi esempi per sostenere che un approccio integrale allo studio della storia dell'estetica non è un pio desiderio astratto che non impone niente a nessuno, ma una concreta possibilità di lavoro. Una possibilità che in questo caso equivale ad una necessità.

Domandiamoci ora se l'idea di *essere* abbia a che vedere con l'estetica.

Se ci basiamo sulle norme della cultura dell'Europa moderna, cioè di quella cultura che per prima scoprí l'« estetica » come disciplina filosofica particolare, la questione è priva di significato. Del problema dell'essere si occupa l'ontologia, mentre l'estetica si occupa del problema del « bello », e tra la sfera dell'ontologia e quella dell'estetica non può esserci alcuna intersezione. In primo luogo, infatti, l'oggetto dell'estetica è in rapporto con un particolare modo di *conoscenza* del mondo come soggetto, cosicché l'estetica è *gnoseologia inferior* (« gnoseologia inferiore ») come ebbe a chiamarla un tempo il suo « padrino » Baumgarten; e la demarcazione tra ontologia e gnoseologia costituisce il primario e fondamentale smembramento dell'insieme delle discipline filosofiche dell'Europa moderna. In secondo luogo, sia « il bello », sia le altre categorie della scienza estetica sono predicati delle cose, mentre l'essere, come asseriva Kant, non è un predicato, ma soltanto una copula logica apposta al predicato, la quale non aggiunge decisamente nulla al contenuto positivo di tale predicato.

Tale ragionamento di Kant, espresso in un tono di tranquillissima ovvietà, merita di essere riportato per intero.

[10] A.F. Losev, *Istoria antičnoj ėstetiki (rannjaja klassika)* [Storia dell'estetica antica (i primi classici)], Moskva, 1963, pp. 450-458, e 501-507.
[11] D.S. Lichačev, *Poėtika drevnerusskoj literatury*, Leningrad, 1971, 84-109.
[12] M.M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, cit.

« È chiaro, — leggiamo nella famosa IV sezione del III capitolo del II libro della *Critica della ragion pura* — che l'essere non è un predicato reale, in altre parole, non è il concetto di qualche cosa che si possa aggiungere al concetto di una cosa. Esso è soltanto la posizione di una cosa o di certe determinazioni in se stesse. Nell'uso logico è unicamente la copula di un giudizio » [13].

Qui è realmente tutto chiaro. L'essere, privo dei diritti del predicato, non può essere in particolare un predicato estetico (o, diciamo, non può essere la somma di tutti i predicati estetici presi insieme). L'essere è soltanto una copula logica e grammaticale, una vuota possibilità di predicare (vuota esattamente come lo spazio assoluto newtoniano). Quanto all'estetica, essa non si occupa affatto dell'essere, cioè dell'auto-porsi delle cose al loro interno, ma solo del pre-porsi di quelle cose innanzi ad un soggetto contemplante, conoscente, valutante, fornito della « capacità di giudizio ». Ma ciò che era « chiaro » per Kant, non lo era affatto nelle epoche precedenti; piú spesso era per loro « chiaro » proprio l'opposto.

La prima cosa che l'interprete della concezione medioevale del mondo deve tenere in considerazione è questa per noi inattesa visione dell'essere come di un qualcosa di prioritario, come della totalità delle perfezioni, nella quale rientra pure la perfezione estetica. L'essere è un « bene » in tutti i possibili significati di questa parola, ecco il leit-motiv del pensiero dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita [14]. « Tutto ciò che è, nella misura in cui è, è partecipe del bene » — afferma Agostino [15]. Ascoltiamo attentamente come suona questa affermazione: qui il verbo « essere » non è affatto una semplice copula! Vi si sostiene che una cosa è partecipe del bene non nella misura in cui è questo o quello, ma nella misura in cui essa *è* (con accento semantico sul verbo). Infine, a questi due iniziatori della visione medioevale del mondo fa eco colui

[13] I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it., Roma-Bari, 1981, p. 472 [l'autore si avvale dell'edizione russa: I. Kant, *Sočinenija v 6-ti t.*, III, Moskva, 1964].
[14] Cfr. ad esempio Pseudo-Dionysii Areopagitae, *De divinis nominibus*, IV: PG 3, col. 729.
[15] Augustini, *De vera religione*, XI, 21: PL 34, col. 132.

che, in Occidente, le dette definitivo compimento, Tommaso d'Aquino: « L'ente e il bene convergono »[16].

La sezione del libro in cui si trovano le succitate parole di Kant è intitolata: « Impossibilità della prova ontologica dell'esistenza di Dio ». Com'è noto, la « prova ontologica » fu presentata, sulle orme dei pensatori della patristica, dal filosofo scolastico occidentale Anselmo d'Aosta (1033-1109), ed ha una struttura molto semplice: Anselmo, in sostanza, non « dimostra » nulla ma propone di esaminare attentamente l'idea di essere e, avendo dedotto che l'essere è la principale delle perfezioni, conclude che l'idea della perfezione onniperfetta, « oltre la quale pensare è impossibile » (cioè Dio), per definizione include anche questa perfezione. L'essere e la perfezione estrema sono tra loro intimamente affini e perciò devono in qualche luogo coincidere — tale è il procedimento del pensiero che ha forza non solo per lo Pseudo-Areopagita e Anselmo, ma anche, ricordiamolo, per Descartes ed Hegel. Ma come Anselmo non « dimostrava » nulla e semplicemente si appellava all'ovvietà, cosí pure Kant non « confuta » nulla, non indica errori logici nel procedimento della dimostrazione dell'avversario, ma avanza l'assioma opposto. Anch'egli propone di esaminare attentamente l'idea di essere e di persuadersi immediatamente che questa è una vacuità, che tutta quella pienezza che vi osservava Anselmo semplicemente non esiste.

Davanti a noi si erge un caso estremamente indicativo. Grandi pensatori di differenti epoche esaminano attentamente la medesima idea, per di piú un'idea estremamente comune, estremamente astratta, e si verifica il fatto che *vedono* cose opposte[17]. Precisiamo: considerare Kant come rappresentante dell'intero pensiero dell'Europa moderna in contrapposizione ad Anselmo, a sua volta preso in qualità di rappresentante della tradizione medioevale nel suo complesso, è una semplificazione. Purtroppo nessuna « tipologizzazione » può evitare semplificazioni. Occorre ricordare che un contemporaneo di Anselmo, Gaunilone, scrisse una dettagliata confutazione della « prova ontologica », ed Hegel, anche dopo Kant, rinvenne in questa dimostrazione un significato positivo. È sempre proprio della storia contraddire se stessa, ed in ciò consiste la sua fluttuante essenza, la sua « dialettica ». E ciò nonostante è chiaro che per il pensiero medioevale Anselmo è l'espressione della norma universale, Gaunilone l'eccezione. Ed è altrettanto chiaro che nel dibattito sul problema dell'essere il pensiero dell'Europa moderna si realizzò nella filosofia kantiana con piú purezza e nettezza che non nella filosofia hegeliana, la quale si sforzava di assimilare il contenuto storico-filosofico delle precedenti epoche. Perciò il contrasto rimane straordinariamente importante.

[16] Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, Ia IIae, qu. 18, a. 1.

[17] Cfr. H. Leisegang, *Über die Behandlung des scholastischen Satzes: Quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum und seine Bedeutung in Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, in « Kantstudien », XX (1915), pp. 413-421.

Il peso del succitato brano della *Critica della ragion pura* è tanto maggiore in quanto Kant si sbarazza ivi non solo della tradizione medioevale, ma in parte anche delle piú antiche fonti del filosofare europeo. Il filosofo di Königsberg non si accorge che tra i suoi oppositori non ci sono solo gli scolastici. Già nei testi dei presocratici l'essere appare immutabilmente come una perfezione nel piú primordiale significato del termine: come realizzazione, compimento della forma interiore, come completamento fino ad una qualche « interezza ». Questo luogo comune del pensiero greco arcaico è presente, tra l'altro, nelle parole di Melisso (metà del V secolo a.C.) là dove afferma che l'ente è necessariamente « pieno »[18]. L'idea dell'essere come pienezza in sé conchiusa ed equilibrata fu vissuta dagli eleati con intensità quasi maniacale ed in seguito saldamente ritenuta dal pensiero greco in tutti i suoi principali sviluppi. Benché gli uni intendessero l'ente come atomo, e gli altri come idea, tuttavia e l'atomo di Democrito è ente soltanto in quanto è integro e compiuto nella struttura che gli è propria[19], e l'idea di Platone è « ciò che veramente è » (τὸ ὄντως ὄν) in tanto in quanto è perfetta forma (« eidos »). Il brutto, il disordinato, il deforme e l'informe quasi fossero modi di resistenza del caos alla forma ordinatrice dell'essere, sono nel linguaggio platonico « meon » (τὸ μὴ ὄν), ossia « *ciò che non è* ». Di qui la giustificazione del cosmo elaborata dai neoplatonici e fatta propria dai platoni-

[18] Melissi *fragm.* B 11 Diels.

[19] Cfr. la brillante descrizione degli aspetti e delle sfumature estetiche dell'antica atomistica già indicata sopra (si veda la nota 10).

ci cristiani (ad esempio, da Gregorio Nisseno[20]): tutto ciò che è nell'universo mondo *è* soltanto nella misura in cui è perfettamente; l'imperfezione costituisce come un vuoto o un'ombra intorno all'essere e in nessuna misura può essere tenuta nella stessa considerazione di quest'ultimo. In un certo senso il male *non esiste*, giacché esiste soltanto come « nullità ».

Traducendo tale struttura di pensiero nelle idee dell'Europa moderna si potrebbe dire che qui coincidono ontologia e assiologia (le antiche idee risultano nuovamente « ingenue » alla gente che per la propria ingenuità confonde essere e valore). In realtà, la stessa parola « assiologia », ottenuta da radici greche ma espressione di un concetto moderno, minaccia di alterare l'essenza dell'antica visione del mondo. Propriamente parlando per i greci (come anche per i loro allievi medioevali) non c'era assiologia. Non c'era questa esattamente come non c'era « estetica » e per di piú in virtú delle stesse sostanziali ragioni. Il « bene » non è un « valore », la « perfezione » non è un « valore »: c'è qui la stessa differenza che corre tra la « cosa in sé » e l'oggetto pre-posto alla nostra osservazione. Soltanto la tecnica, la scienza, la filosofia e la prassi sociale dell'epoca del capitalismo hanno sostituito la « cosa » con l'« oggetto ». La perfezione è una pienezza di essere che la cosa porta al suo interno. Il « valore » sottostà allo sguardo *valutativo* del soggetto. La « perfezione » è ontologica, il « valore » è piuttosto gnoseologico, giacché collegato al soggetto.

Lo sguardo valutativo è previsto anche da quel particolare tipo di valore che è il « valore estetico ». Per la tradizione filosofica greca il « bello » non è assolutamente un « valore estetico » ma piuttosto, secondo le parole di Plotino, una « fioritura dell'essere »[21]: l'autoestrinsecarsi di un'abbondante autoconcentrazione d'essere. La bellezza è « fioritura dell'essere »: di nuovo parole che possono condurre a malintesi se ci appresteremo ad includervi forzatamente un significato moderno. Non si tratta affatto di stabilire se la « realtà » sia bella. La « realtà » è diversa dall'« essere », esattamente

[20] Cfr. H.U. Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Gregoire de Nysse*, Paris, 1942, pp. 20-23.
[21] Plotini, *Enneades*, V, 8, 10.

come il « valore » dalla perfezione o come l'« oggetto » dalla « cosa ». La cosa possiede l'essere o lo mantiene in sé, l'oggetto possiede la realtà e la esibisce al soggetto che la guarda. La realtà è « oggettiva »: « *ob-iectum* » significa *predmet* [ciò che è sta innanzi], « *Gegen-stand* », cioè una certa « opposizione » al soggetto. (L'espressivo termine « *Gegenstand* » fu introdotto nella lingua tedesca nel XVIII secolo proprio come calco del latino « *obiectum* »[22]; identica è l'origine del russo « *predmet* »[23]). Naturalmente l'« essere » plotiniano che ha la forza di fiorire come bellezza è « oggettivo » nel senso che in ogni caso esso n o n è soggettivo; dobbiamo però tener bene a mente che questa oggettività di tipo particolare non è collegata con la soggettività.

I pensatori della patristica e in generale del medioevo cristiano avevano i loro motivi per far propria e consolidare la concezione greca dell'essere come perfezione. Giacché, se prima l'essere era un attributo del cosmo, del « tutto cosmico », come lo chiamava Senofane l'Eleatico[24], ora esso diviene patrimonio esclusivo del Dio assoluto e personale e contemporaneamente suo dono alla creatura[25].

Nel veterotestamentario *Libro dell'Esodo* si racconta che, quando Mosè domandò al « Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe » che lo chiamava dal roveto ardente qual era il

[22] H. Paul, *Deutsches Wörterbuch*, Halle, 1959, p. 221.
[23] Si veda M. Fasmer, *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka* [Dizionario etimologico della lingua russa], III, Moskva, 1971, p. 357.
[24] Xenophanis *fragm.* A 30 Diels.
[25] Sul problema dell'essere nella filosofia medioevale è comparsa un'enorme letteratura nell'ultimo quarantennio. Ci limitiamo a nominare i seguenti lavori: Jo. B. Lotz, *Sein und Wert. Eine Metaphysische Auslegung des Axioms: « Ens et bonum convertuntur » im Raume der scholastischen Trascendentalienlehre. 1t Hälfte. Das Seiende und das Sein*, Paderborn, 1938; M. Müller, *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau der Mittelalterlichen Ontologie*, Tübingen, 1940; J. de Vogel, *Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrunderte*, Baden-Baden, 1958; F. Körner, *Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustin. Grundlagen zur Erhellung seiner Ontologie*, München, 1959; G.W. Volke, *Sein als Beziehung zum Absoluten nach Thomas von Aquin*, Würzburg, 1964; H. Achilles, *Der augustinische Gang zum Grund von Person, Zeitlichkeit und Wahrheit*, Aachen, 1964-1965; K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, 1966. Alla concezione patristico-scolastica dell'essere come verità e della verità come essere è dedicato il lavoro: J. Pieper, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, München, 1957.

suo nome, ricevette la seguente risposta: *'ehjeh 'ašer 'ehjeh* [26]. Non è questo il luogo per addentrarsi nella questione, animatamente discussa dagli specialisti di filologia semitica, delle sfumature semantiche del verbo antico ebraico *hajah*, la cui forma participiale il Dio dell'Antico Testamento indica come proprio nome autentico [27], né tanto meno per occuparsi delle ipotesi sull'aspetto originario di questa formula [28]. Per la storia del pensiero cristiano medioevale l'importante è che già nella traduzione greca dei Settanta come poi in quella latina, slava e in tutte le altre traduzioni classiche, questo verbo è tradotto con verbi che indicano l'azione di « essere ». Dio afferma: Ἐγὼ εἰμὶ ὁ ὤν, *Ego sum qui sum*, *Az esm' Syj*; nomina se stesso « l'Essente », « colui che è »; non è *qualcosa*, bensí propriamente *è* (la sua essenza coincide con la sua esistenza). Non è forse questa l'apoteosi della concezione dell'essere propria dell'Antichità e del Medioevo? È per questo che i teologi medioevali con inesauribile gioia commentarono per secoli questo testo in cui essi ravvisavano il punto di congiunzione tra rivelazione e speculazione, tra saggezza della Bibbia e saggezza di Atene. Alla loro esultanza non c'era limite: ai loro occhi, l'autorità della fede confermava la loro ardente convinzione filosofica, e l'autorità della filosofia confermava la loro fede biblica. Un teologo cosí tranquillo e razionale, quasi freddo, come Giovanni Damasceno è come se improvvisamente ci comparisse innanzi impersonando un secondo ruolo, quello dell'entusiasta « cantore » Giovanni Damasceno: « Quale nome conviene maggiormente a Dio? Il nome 'Colui che è', con il quale Dio stesso designò se stesso quando, conversando con Mosè, proferí: 'Di' ai figli di Israele: Colui che è mi ha mandato'. Infatti come una sorta di *smisurato ed illimitato mare dell'essenza* egli contiene in se stesso tutta l'integrità dell'essere » [29]. Questa formula — « smisurato ed illimitato mare

[26] *Exodus*, III, 14.
[27] Cfr. C.H. Ratschow, *Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes HAJAH als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments*, Berlin, 1941; T. Imamichi, *Die Notizen von der Metamorphose der klassischen Ethik bei dei griechischen Kirchenvätern*, SP V (TU 80), Berlin, 1962, pp. 506-507.
[28] Cfr. W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity, Monotheism and the Historical Process*, Baltimore, 1940, p. 198.
[29] Ioannis Damasceni, *De fide orthodoxa*, I, 9: PG 94, col. 836.

dell'essenza » — che compare nei testi di Giovanni Damasceno piú di una volta [30], riassume ragionamenti non dissimili di Gregorio Nazianzeno [31] e di altri teologi greci del IV-V secolo [32]. Cinque secoli dopo la formula suddetta sarà sviluppata da Tommaso d'Aquino: « Il nome 'Colui che è' è il nome piú confacente a Dio e ciò per tre ragioni. In primo luogo per il suo significato: esso non significa una qualche forma, ma lo stesso essere. [...] In secondo luogo, per la sua universalità: [...] esso non determina nessun modo di essere, ma [...] esprime lo stesso infinito oceano della sostanza. In terzo luogo per un suo significato aggiuntivo: esso indica l'essere nel presente [...], l'essere che non conosce passato o futuro » [33]. Nel successivo corso della nostra disamina dovremo ricordare questo iato indicato dall'Aquinate, iato che divide il puro essere da un lato e la forma specifica e il movimento temporale dall'altro. È evidente tuttavia che, nonostante questo iato, davanti a noi non c'è il prodotto trasparente e vuoto dell'astrazione, bensí l'immagine mentale di maggior pienezza la quale, rispetto alle astratte concezioni della successiva ontologia, si presenta come una icona rispetto ad un disegno. Il « mare dell'essere » di Giovanni Damasceno, il « mare della sostanza » di Tommaso d'Aquino sono espressioni equivalenti al predicato dell'essere divino già formulato da Gregorio Nisseno, πλήρωμα τῶν ἀγαθῶν, « pienezza di beni » [34].

Secondo la convinzione dei maestri di tutto il Medioevo l'essere è il supremo privilegio di Dio che, per sua benevolenza, lo dona ad ogni creatura. E proprio la presenza di Dio concessa alla cosa è il fondamento del suo essere. « Io non sarei, non potrei neppur essere, se Tu non fossi in me! », cosí si rivolge a Dio Agostino [35]; « è necessario, — gli fa eco secoli dopo l'Aquinate — che Dio sia in tutte le cose, e intimamente » [36]. Pertanto il male come si è già detto è iden-

[30] Ioannis Damasceni, *De recta sententia*, I: PG 94. col. 1424.
[31] Gregorii Nazianzeni, *Oratio*, XXXVIII, 7: PG 36, col. 317.
[32] Ad esempio, Pseudo-Cyrilli, *De Trinitate*, 11: PG 77, col. 1145.
[33] Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, Ia, qu. 13, a. 11.
[34] Gregorii Nysseni, *Dialogus de anima et de resurrectione*: PG 46, col. 85; cfr. Procopii de Gaza, *Catena in Genesim*, I, 27: PG 87. col. 128.
[35] Augustini, *Confessiones*, I, 2, 3.
[36] Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, Ia, qu. 8, a. 1.

tico al non-essere, al quale inclina la volontà malvagia. « L'anima, riconoscendo la propria libertà, — spiega Atanasio Alessandrino —, ravvisa in sé la possibilità di usare le membra corporee per una cosa, come per l'altra, tanto per l'essere, quanto per il non-essere. L'essere è il bene, il non-essere è il male. L'essere si chiama bene in quanto esso possiede propri modelli (παραδείγματα) nel Dio che è; il non-essere si chiama male in quanto è generato dalla volontà umana » [37]. « Niente può permanere nell'essere se non permane nell'ente » afferma Gregorio Nisseno; « l'Ente proprio e primordiale è la natura divina, della quale necessariamente occorre affermare che essa in tutte le sostanze è lo stesso loro essere » [38]. Secondo l'osservazione dello Pseudo-Areopagita, « anche i demòni per loro natura non sono malvagi... ma sono malvagi solo nella misura in cui non sono; essendo partecipi del non-essere, si rendono partecipi del male » [39].

Il secolare modo greco di percepire l'essere delle cose come « bellezza » [40] a loro inerente si completa nella patristica di un nuovo momento: nell'universo pagano l'essere veniva distribuito dall'indifferente sorteggio della Moira (la parola μοῖρα significa anche « sorte », « destino »); nell'universo cristiano viene donato dalla « grazia » (la parola χάρις significa anche « benevolenza », « dono »). Per il pagano è tutto semplice: fino al momento in cui una cosa possiede l'essere — anche se questa cosa era lui stesso! — l'essere appartiene alla cosa per diritto della sorte, le spetta come un bottino legittimo; successivamente per le stesse leggi irrevocabili, indifferenti ad ogni singola cosa e ad ogni singola persona, l'essere viene restituito, e non ci si può lamentare con nessuno, come non c'era nessuno da ringraziare. Secondo l'eccellente massima di Anassimandro che fa suo il contenuto di molti miti ed antichi insegnamenti, « da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché infatti essi pagano l'uno dell'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tem-

[37] Athanasii Alexandrini, *Oratio contra gentes*, 4.
[38] Gregorii Nysseni, *Catechesis magna*, 32: PG 45, col. 80.
[39] Pseudo-Dionysii Areopagitae, *De divinis nominibus*, IV, 23: PG 3, col. 724-725.
[40] Plotini, *Enneades*, I, 6, 3.

po » [41]. In tale mondo l'essere appartiene interamente e fino alla fine alla cosa, ma a questo essere non appartiene il futuro. Non cosí nel mondo della filosofia patristica. Qui ogni cosa e l'uomo stesso sono creati, sono chiamati all'essere dal non-essere, con la chiamata di Dio sono tratti dalle tenebre del Nulla e ancora conservano in sé l'impronta del Nulla; la teologia chiamò questa impronta « creaturalità ». Secondo le spiegazioni dei teologi medioevali le anime degli uomini e degli angeli non sono affatto immortali per loro natura — anch'esse infatti serbano il carattere della « creaturalità » — bensí per l'azione di Dio che sempre nuovamente reintegra il loro essere. La coscienza cristiana percepisce se stessa come sul precipizio del non-essere, sul quale viene trattenuta dalla mano di Dio. Da dove dunque proviene alle cose e all'uomo la presenza dell'essere, se non lo si immagina come destino, ovviamente sottinteso, di tutto l'esistente? La risposta è che l'essere è χάρις, « grazia » e « dono » del Creatore, al quale l'uomo « condotto dal non-essere all'essere » e tutto il mondo possono rispondere soltanto con la meraviglia e le lacrime. Infatti « non solo gli esseri, ma anche l'essere di tutti gli esseri procede da colui che esiste prima dei secoli », come afferma nel suo linguaggio estremamente ricercato lo Pseudo-Areopagita [42].

Abbiamo visto che per il pensiero patristico l'essere presente nelle cose è il risiedere di Dio in esse. Ma pure il paganesimo vide in tutto la presenza « di dei, dèmoni e spiriti », secondo l'espressione dell'antico filosofo greco Talete [43]; lo spartiacque corre anche qui tra la sorte e il dono, tra la necessità e la libertà, tra il naturale e il personale. Zeus dimora nell'etere, Poseidone nell'elemento marino, la driade nell'albero quasi come il pesce nell'acqua o la fiera nella foresta, dal momento che per le leggi della loro esistenza, per sorteggio della Moira è stata loro assegnata proprio quella parte del tutto universale. Atena è congiunta ad Atene come l'albero alla terra nella quale si affondano le sue radici. Il dio del paganesimo greco appartiene necessariamente ad un

[41] Anaximandri, *fragm.* 9 Diels.
[42] Pseudo-Dionysii Areopagitae, *De divinis nominibus*, V, 4: PG 3, col. 817.
[43] Thaletis *fragm.* A 22 Diels.

certo ambito sacro — al *sacrum*, ed anche il platonismo che pur sciolse gli dei dai legami terreni, fu costretto ad assegnare loro come *sacrum* lo spazio astratto delle idee. Completamente diverso è il trascendente Dio della Bibbia che non si può racchiudere in nessuno spazio, nemmeno spirituale. Come già spiegavano gli antichi esegeti ebrei dell'Antico Testamento, « egli è il ricettacolo del mondo, e non il mondo è il suo ricettacolo »[44]. « Egli non sta nello spazio », conferma da parte cristiana il solito Pseudo-Areopagita[45]. Pertanto la venuta di un tale Dio al mondo e all'uomo è un inconcepibile dono, che supera la barriera dell'« alterità metalogica ». Cosí nella concezione del seguace della fede biblica si pongono le fondamenta ontologiche dell'esistenza umana: « Togli loro il respiro, muoiono e si riducono in polvere; mandi il tuo spirito, rinasceranno e rinnoveranno la faccia della terra »[46]. Ma la venuta di Dio può sollevare soltanto sconcertanti interrogativi: « Ma è proprio vero che Dio abita con gli uomini sulla terra? Ecco i cieli e i cieli dei cieli non possono contenerti »[47]. « Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi, e il figlio dell'uomo perché tu lo soccorra? »[48]. Perciò la percezione dell'essere come bene, privilegio e perfezione, ereditata dall'antica Grecia molto guadagnò in profondità ed intensità emozionale. Ciò che era piú comune e astratto si trasformò ad un tratto in ciò che era piú intimo e concreto.

Ma torniamo al nostro argomento. Ora a noi non interessa il rapporto della cosa con l'assoluto, ma la sua stessa struttura semantica, e come quest'ultima fu intesa dalla concezione medioevale del mondo. Nel sistema della concezione del mondo ormai passata occorre entrare lentamente e pazientemente senza trascurare l'abbiccí, come si studia la grammatica di una lingua straniera. Cominciamo perciò dalle cose piú semplici.

Prendiamo una cosa qualsiasi, ad esempio una pietra o un albero; è chiaro che dell'« esserci » di una tale cosa si può parlare almeno in tre diversi sensi. Corrispondentemen-

[44] *Targum Esther* 1; *Midraš Tehilla* 40; *Berešith Rabba* 68.
[45] Pseudo-Dionysii Areopagitae, *Theologia Mystica*, IV: PG 3, col. 1040.
[46] *Psalmus*, CIII/CIV, 29-30.
[47] *Paralipomenon*, II, VI.
[48] *Psalmus*, VIII, 5.

te l'intelletto nella sua osservazione può occupare relativamente ad essa tre diverse posizioni.

In primo luogo questa cosa, come tutte le cose, è coinvolta in rapporti di causa-effetto con le altre cose all'interno del corso temporale. In un certo momento essa è venuta alla luce, per la qual cosa sono stati necessari una determinata quantità di materia e determinati presupposti causali, nel linguaggio dell'aristotelismo medioevale αἰτίαι ὑλικαί (« cause materiali ») e αἰτίαι ποιητικαί (« cause efficienti »). Per la genesi della pietra è necessaria l'esistenza dei cristalli di cui è costituita la sua massa, per la genesi dell'albero è necessario l'*humus* nutritivo: ecco le « cause materiali ». Oltre a ciò è necessario che la forza dell'acqua o del vento o di altri elementi separino la pietra dalla roccia e corrodano fino alla presente forma *proprio questa* pietra, che il seme cada nel terreno e porti alla vita *proprio questo* albero nella loro ποιότης (« quiddità »[49]): queste sono le « cause efficienti ». Poi, una volta sorte, le cose risultano inserite in un equilibrio di cause che produce ulteriori effetti al loro esterno. La loro esistenza, prodotta un tempo da presupposti a loro estrinseci, comincia a gettar fuori, sulle altre cose, le loro « proprietà » e « forze » (δυνάμεις[50]), cioè proietta se stessa sull'ambiente circostante come una « causa efficiente ». La pietra e l'albero esistono come qualcosa di consistente in tanto in quanto ci si può far male sbattendo contro di loro. Una cosa esiste al limite di se stessa generando degli « effetti ». Ed essa termina laddove esce irrevocabilmente da se stessa e passa in altre cose. La pietra e l'albero che fungono da « cause efficienti » per i lividi sul nostro corpo, devono fungere da « cause materiali » per i muri di pietra e i pali di legno per cui vengono utilizzati. In tal modo, a questo suo livello l'esistenza della cosa inizia fuori di essa, sussiste fuori di essa e termina fuori di essa.

[49] Su questo concetto si veda A.F. Losev, *Antičnyi kosmos i sovremennaja nauka*, cit., pp. 463-528. Di solito la « quiddità » si riferisce a concetti generali, ma talvolta Aristotele la identifica con « l'essere qui presente ». Alla tarda scolastica toccò di inventare il termine « *haecceitas* » per indicare ciò che è concreto ed unico.
[50] A.F. Losev, *Antičnyj kosmos i sovremennaja nauka*, cit., p. 450, nota 203ª; J. Röhr, *Der okkulte kraftbegriff im Altertum*, in « Philologus », Supplementband XVII, Hft 1, Leipzig, 1923.

Per il giudizio pratico, per quella conoscenza che, secondo le parole di Francesco Bacone è *f o r z a*, le cose sono interessanti esattamente sotto questo aspetto: né come sostanze, né come forme, bensí come δυνάμεις effettive, come forze agenti nel processo di causa-effetto. Già per il bambino il fuoco è ciò che provoca la scottatura, già per l'artigiano primitivo la pietra è ciò con cui si può forgiare il coltello; e tale impostazione si conserva fino alla raffinata tecnologia civilizzata dove diventa ancora piú chiara. Questa posizione dell'intelletto è l'osservazione dei rapporti di causa-effetto della cosa.

In secondo luogo, una cosa si può osservare come struttura e forma chiusa al suo interno, come « eidos ». La struttura dei cristalli della pietra e la struttura dell'albero con il tronco, le radici, i rami, le foglie e i fiori hanno una certa autoregolamentazione non riducibile all'azione di cause « efficienti » e « materiali ». La composizione del terreno influenza l'aspetto dell'albero, ma non si può desumere il secondo dal primo. Tale livello della cosa in cui essa è correlata a se stessa, tale obiettivo strutturale, nel linguaggio della tradizione aristotelica si deve chiamare « entelechia », o « causa formale » (αἰτία εἰδητική). Se la connessione causale — l'esistenza in quel preciso momento, dell'unione di terreno e seme — serví per l'albero da « causa efficiente », la forma specifica della quercia o dell'ulivo posta nel seme è la sua — dell'albero — « causa formale ». Questo è il livello fenomenologico della cosa, la sua forma eidetica.

Tra le forme di conoscenza a noi contemporanee, la matematica è quella piú orientata verso questo secondo aspetto delle cose (piú di tutto la stereometria sviluppata proprio dai greci). La famigerata « incorporeità », « immaterialità » delle figure geometriche che tanto affascinò Platone e dietro di lui i platonici della Tarda Antichità e di Bisanzio da Giamblico e Proclo a Psello è un segno della disgiunzione di queste figure dai rapporti di causa-effetto e della loro correlazione a se stesse. A tale livello delle cose corrisponde il tipo di attività intellettuale che noi chiamiamo osservazione eidetica.

Ma passiamo al terzo punto, penetriamo l'interno della cosa ancor piú profondamente. « Oltre » a ciò — per quanto la parola « oltre » suoni assurda in tale contesto —, dunque « oltre » al fatto che la cosa è qualcosa, sia pure come agente causale o come struttura fenomenologica, essa semplicemente *è*: tutte le sue « energie » e « forze », tutti i suoi attributi si assimilano ad essa e si propagano da essa come essere che in essa si trova. A questo livello l'esistenza della cosa è lo stesso suo essere. Ora non ci occupiamo piú dell'osservazione dei processi e dell'esame delle forme, per noi non c'è piú niente da « osservare » e niente da « esaminare », niente da accertare; esprimere il nudo essere della cosa è forse possibile solo mediante una di quelle penetranti ed incomprensibili tautologie di cui fu cosí generoso lo Pseudo-Areopagita.

In relazione all'essere considerato come « lo stesso essere » (αὐτὸ τὸ εἶναι) è possibile soltanto quella posizione totalmente astratta dell'intelletto che convenzionalmente chiamiamo semplice contemplazione.

Abbiamo enumerato tre livelli della cosa e tre approcci ad essa. È facile notare che ad essi corrispondono tre membri di un'altra triade: i due ordini del quadro medioevale dell'insieme cosmico unitamente al sovrastante terzo ordine della sovramondana trascendenza divina.

Il mondo materiale delle cose terrene, prese nell'aspetto della loro « precarietà » e « mutevolezza » ed anche della loro « causabilità » dall'esterno e dipendenza da ciò che sta fuori di esse, è la connessione delle instabili linee di causa-effetto. Esse sono coinvolte e come tali imparentate con il fluire del tempo. « Allora venne generata la successione del tempo, — afferma Basilio di Cesarea a proposito della creazione del mondo, — simile al mondo e agli animali e alle piante che vi si trovano, successione che sempre incalza e sempre procede, e mai interrompe il suo corso. Non è forse il tempo tale che in esso il passato è svanito, il futuro non è ancora giunto, il presente sfugge ai sensi prima di essere conosciuto?... Pertanto era conveniente che si racchiudessero nella natura del tempo anche i corpi degli animali e delle piante che sono necessariamente associati ad un certo flusso e soggetti ad un moto che li conduce verso la generazione o la corruzione » [51].

Secondo la nota definizione scolastica, gli angeli sono

[51] Basilii Caesarensis, *Homilia I in Hexameron* 6: PG 29, col. 13. [L'autore si avvale della traduzione contenuta in: Vasilij Velikij, *Tvorenija* [Opere], I, SPb, 1911, p. 7].

« forme separate » (*formae separatae*); il loro mondo è la sfera della pura fenomenologia, la sfera dell'eidos. Forme, « separate » dalla materia instabile, estratte dal corso del tempo nel quale gli effetti derivano dalle cause, « giacché gli angeli, — spiega lo stesso Basilio di Cesarea, — non sopportano cambiamenti »[52]. Ciò non viene contraddetto dalla trasformazione degli angeli decaduti in demòni tenebrosi, in quanto la loro caduta si svolse al di là del tempo e al di là dei rapporti di causa-effetto, essendo « autodeterminata » e senza cause. La stessa natura angelica è estranea al tempo; per questo essi furono creati ancor prima della creazione del tempo. « Prima dell'esistenza del mondo c'era una condizione che si addiceva alle potenze sovra-mondane, condizione trascendente il tempo, eterna, perpetua; e in essa il Creatore e Fondatore di tutto creò [...] gli esseri razionali ed invisibili, e tutto il cosmo delle creature dotate di ragione »[53]. Nella coscienza del bizantino colto il mondo delle gerarchie angeliche aveva caratteristiche ontologiche che lo avvicinavano al mondo delle realtà matematiche. Il termine « enti incorporei » (τὰ ἀσώματα) si applicava ugualmente agli angeli e all'oggetto proprio della matematica. Giova ricordare la parola τάξις (nella traduzione slavo-ecclesiastica *čin* [rango, ordine]) presente nell'espressione « ordini angelici » (τάξεις ἀγγελικαί), che tanto si diffuse per opera dello Pseudo-Areopagita. Questo termine aveva già un significato preciso per i fondatori del filosofare matematico, i pitagorici. Secondo la testimonianza dell'antico commentatore, « i pitagorici crearono dai numeri 'l'ordine', come ciò che regna nei cieli »; di ciò fa menzione Aristotele nella sua opera *Sulle opinioni dei Pitagorici* che non ci è pervenuta[54]. Lo Pseudo-Areopagita fece propria la tradizione pitagorica per il tramite del neoplatonismo. Ad esempio, nel trattato di Giamblico *Il comune sapere matematico*, trattato che godeva allora di grande autorità, le grandezze che si riferiscono alla categoria del dividendo sono chiamate « grandezze che ricevono il grado del dividendo »[55]. Ma nella lingua greca quotidiana la parola τάξις

[52] *Ibidem*, 5: PG 29, col. 13, in Vasilij Velikij, *Tvorenija*, cit., p. 6.
[53] *Ibidem*; in Vasilij Velikij, *Tvorenija*, cit., p. 12.
[54] H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, 1922[4], 58 B 4.
[55] Iamblichi, *De comuni mathematica scientia*, ed. Festa, p. 10.

da sempre indicava una formazione ed un reparto di guerrieri, e questo suo significato è presente anche nell'uso legato alle « potenze celesti »[56]. Di comune tra la disciplina militare e la matematica c'è naturalmente il momento della conformità a regole, dell'ordinamento astratto. La dottrina sugli angeli forní all'intelligenza medioevale la materia dalla quale derivò un modo di pensare con evidenti affinità formali con quello matematico: non per niente le riflessioni sulla particolare quantità che deve rappresentare la totalità degli angeli portarono lo Pseudo-Areopagita alla soglia della teoria dell'infinito attuale[57].

Infine il Dio della filosofia patristica che è presente in tutto l'essere e comunica alle cose il loro essere è, secondo la succitata espressione di Giovanni Damasceno, « lo smisurato mare dell'essere », l'essere come tale. Se negli angeli l'autocorrelazione dell'eidos non dipende dal fluire temporale della causalità ed esiste come « ciò che in questo momento è »[58], in Dio l'autocorrelazione dell'essere non solo non dipende dal tempo, ma neppure dalle singolari caratteristiche di un eidos particolare (secondo l'Aquinate, « non è una variante della forma, bensí lo stesso essere »). « Io definisco Dio lo stesso onniessente nell'esistenza stessa dell'onniessere », come afferma lo Pseudo-Areopagita[59].

[56] Si possono ricordare le immagini proprie del cerimoniale di guerra presenti in un inno (Ὕμνος Χερουβικός) introdotto nell'uso liturgico verso il V secolo: « Rappresentando misticamente i cherubini, / ed elevando alla Trinità vivificante / l'inno « tre volte santo », / deponiamo ora / ogni sollecitudine mondana, / per accogliere sui nostri scudi il Re di tutto ciò che esiste, / invisibilmente scortato dalle angeliche schiere (τάξεσι) » (*Frühbyzantinische Kirchenpoesie. I. Anonyme Hymnen des V-VI Jahrhunderts*, hrg. von P. Maas (KT 52/53), Bonn, 1910, p. 8). Com'è noto, a cominciare dal IV secolo i soldati sanzionavano la scelta del nuovo imperatore nella sua dignità regale sollevandolo su di uno scudo posto sopra le picche incrociate (cfr. G.A. Ostrogorskij, *Evoljucija vizantijskogo obrjada koronovanija* [Evoluzione del cerimoniale bizantino di incoronazione], in *Vizantija. Južnye slavjane i Drevnjaja Rus'. Zapadnaja Evropa. Iskusstvo i kul'tura. Sbornik statej v čest' V.N. Lazareva* [Bisanzio. Slavi meridionali ed Antica Rus'. Europa Occidentale. Arte e cultura. Raccolta di articoli in onore di V.N. Lazarev], Moskva, 1973, p. 38). L'« Inno dei cherubini » rappresenta cosí credenti ed angeli come drappelli (τάξεις) di militari uniti per celebrare Cristo-Re.
[57] Cfr. P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., pp. 564-565.
[58] Secondo la terminologia scolastica « *nunc stans* ».
[59] Pseudo-Dionysii Areopagitae, *De divinis nominibus*, IV, 5: PG 3, col. 820.

Cosí la tricotomia dei livelli semantici della cosa si accorda non solo con le singole concezioni della tradizione aristotelica antico-medioevale, ma con l'intera concezione medioevale presa nel suo complesso.

È tempo di avanzare una riserva. Di per sé il reciproco completarsi, interagire e respingersi dei tre tipi di approccio alle cose sopra descritti — l'esame dei processi, l'osservazione delle forme, la contemplazione dell'essere — non è affatto proprietà di una particolare epoca culturale, di una particolare concezione del mondo, bensí è un fenomeno proprio a tutta l'umanità. Tutto si riduce a valutare quale dei tre tipi prevalga e comunichi all'atteggiamento globale del « figlio del secolo » verso la vita una sua impronta specifica; questo determina la differenza tra un « secolo » e un altro. L'insieme dei fatti fondamentali della psicologia umana, ivi compresa la psicologia dell'intelletto, è in ogni tempo verosimilmente il medesimo. Per lo storico è importante stabilire quali di essi e fino a che punto si trasformino in un'epoca o in un'altra da fatti di psicologia in fatti di cultura, quanto cioè essi « si sviluppino ».

Cosí la « scientificità » dell'Europa moderna come venne a formarsi fin dal primo capitalismo è fondata per principio sulla decisiva superiorità dell'osservazione dei rapporti di causa. Al centro sta l'esperimento orientato non alla forma ma all'effetto, alla conoscenza della causa a partire dall'effetto « causato ». A questo si assoggetta anche l'arte, la quale diventa a suo modo « scientifica ». Nella pittura, ad esempio, trionfa il principio della prospettiva diretta lineare, non estranea né all'antica decorazione teatrale, né al mosaico, all'affresco o all'icona bizantini, ma che soltanto dal Rinascimento, in rottura con tutte le tradizioni, pervenne alla totale supremazia; ciò significa che non si raffigura la cosa come tale, né il suo eidos autoconchiuso e neppure il suo essere in quanto valore, ma l'effetto conforme alle leggi ottiche che essa stessa, come causa, provoca, il riflesso nell'occhio dell'osservatore[60].

[60] P.A. Florenskij, *Obratnaja perspektiva* [La prospettiva inversa], in « *Trudy po znakovym sistemam* », 3 (1967), pp. 381-413; E. Panofsky, *Die Perspektive als "symbolische Form"*, in Id., *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*, Berlin, 1964, trad. it. *La prospettiva come "forma simbolica" ed altri scritti*, Milano, 1966.

E cosí in ogni cosa: il pensiero per funzioni sempre piú conseguentemente ripulisce se stesso dai residui del pensiero per sostanze[61].

Per quanto riguarda la cultura antica è evidente che i suoi fondatori e adepti sapevano osservare i rapporti di causa; come avrebbero potuto evitarlo e risolvere nella loro vita le questioni pratiche dell'economia, della politica, della tecnica? Occorre dire che di tutti gli interessi pragmatici essi di regola consideravano il piú nobile, onorevole e culturalmente valido l'interesse per la politica; si comprende allora perché il programma piú preciso di approccio causale non si riscontri né presso i filosofi greci, e neppure presso i naturalisti greci, ma nella storiografia politica, in Tucidide e Polibio[62]. D'altro canto chi, al cospetto del filosofare sull'essere dei pensatori da Parmenide a Plotino, nega alla cultura antica un vivo interesse per la contemplazione dell'essere in quanto tale? E tuttavia ciò che primariamente definisce la tonalità comune della cultura antica non è questo: la sua dominante è infatti quella contemplazione delle cose che desidera essere « disinteressata » e pertanto indifferente verso la causalità, ma tesa alla forma delle cose, alla loro immagine eidetica. Proprio questa veniva considerata dall'autocoscienza della cultura l'attività intellettuale piú onorevole, elevata e comprensiva. La parola « teoria » (θεωρία) che ha assunto per noi un contenuto assolutamente diverso, significava per il greco, propriamente parlando, il « contemplare », quasi il « fissare », l'inattivo e disinteressato guardare attentamente i tratti degli eidos corporei e incorporei, cioè il « vedere intellettuale » nel senso letterale del termine. L'araldo del « nobile otium », Aristotele, chiama questa speculazione « il piú piacevole e

[61] Cfr. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Zur Einstein'schen Relativitätstheorie*, Berlin, 1910, trad. it. *Sostanza e funzione. Sulla teoria della relatività di Einstein*, Firenze, 1973; K. Jaspers, *Psychologie der Weltunschauungen*, Berlin, 1922[2], trad. it. *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma, 1950.

[62] La definizione proposta da Aristotele della sapienza come « scienza delle cause e dei principi » (*Metaphysica*, I, 1, p. 982 a) potrebbe sembrare una chiara espressione del metodo causale. Tuttavia quello aristotelico è un « principio » (lat. « *principium* ») non in senso di inizio temporale, di inizio di conteggio del tempo; per quel che riguarda la « causa » aristotelica, essa è, com'è noto, di quattro tipi: materiale, efficiente (la causa nella nostra concezione), formale e finale. Materia, forma e significato sono qui evidentemente in maggioranza, mentre la causalità è in netta minoranza.

grande » bene della vita [63]. Ciò significa che l'uomo dello spirito, come se lo raffigura la filosofia greca non è un lavoratore nel laboratorio del mondo, ma neanche un asceta che si ritira dalla « concupiscenza degli occhi »; è uno spettatore e il mondo per lui è uno spettacolo. « [Alla domanda di Leonte], — racconta la leggenda — relativa a chi fossero i filosofi e quale fosse la differenza tra loro e gli altri uomini [...], Pitagora rispose che la vita umana somiglia alle fiere popolari durante i grandi giochi greci [...]. Qui, alcuni con lo sforzo fisico ottengono la gloria e la corona della vittoria, altri vengono a comprare, vendere e a trarre profitti, e in mezzo a tutto questo si distingue il genere piú nobile di spettatore, colui che non cerca né applausi, né profitti, ma vi è giunto solo per vedere, assiduo osservatore di quanto avviene. Cosí anche noi siamo giunti alla fiera della vita da un'altra vita e da un altro mondo, come da una qualche città, e tra di noi alcuni servono l'ambizione, altri il denaro; solo pochi, trascurando tutto il resto, osservano assiduamente la natura delle cose, e questi chiamano se stessi amanti della saggezza, cioè filosofi » [64]. Ma quale utilità promette « l'osservazione della natura delle cose »? « Niente di strano — risponde alla domanda il neoplatonico Giamblico —, se questo sembra superfluo e inutile; noi infatti non lo definiamo utile, ma buono » [65].

I presupposti sociali di tale posizione sono piú o meno chiari. L'orientamento verso la contemplazione e la « libera » inutilità, il disprezzo del fine utilitaristico sono facilmente collegabili all'atmosfera socio-economica del mondo antico; il lavoro dello schiavo e il « nobile otium » si presuppongono vicendevolmente. Proprio perché la libertà antica è libertà di « liberi » non solo di fatto, ma anche in quanto paragonata alla schiavitú di non-liberi, proprio perché l'antico diritto di cittadinanza anche nella democrazia della polis è in sostanza un privilegio aristocratico, essa, questa cittadinanza, esige nella sua idea il gesto aristocratico, la posa ed il portamento del corpo, in una parola l'« eidos » con un'insistenza che è assolutamente estranea alle meno « plastiche » successive concezioni della libertà e del possesso dei diritti. Guida della democrazia ateniese nel suo periodo classico fu Pericle, aristocratico tra gli aristocratici e non solo per nascita, ma per tutto il carattere del suo comportamento « olimpico » di fronte alla gente, comportamento cosí ben descritto da Plutarco. La dignità cittadina del romano, la romana « importanza » (*gravitas*) è visibilmente incarnata nel disegno delle pieghe della toga, — è sufficiente ricordare il famosissimo verso di Virgilio sulla « *gens togata* » [66]; è simbolico il fatto che la toga non possa essere indossata senza un aiuto esterno (di uno schiavo). L'idea greco-romana della dignità umana è legata all'ideale visivo del portamento nobile e indipendente; cosí Callistene poteva adulare in qualunque modo Alessandro, ma morí pur di non inchinarsi fino a terra, cioè per non peccare contro il portamento.

[63] Aristotelis, *Methaphysica*, XII, 8 p. 1072 b.
[64] Ciceronis, *Tusculanae disputationes*, V, 3, 8-9.
[65] Iamblichi, *Protrepticus*, 9, p. 60 A.

Pertanto, l'osservazione eidetica di tutto ciò che è non è intesa come strumento di possesso del mondo, ma come fine a se stessa; cogliere la forma è dunque in linea di principio piú importante del calcolarne gli effetti. È a partire da questo orientamento della cultura spirituale ellenica ed ellenistica che devono essere spiegati anche lo sviluppo della scultura e della stereometria nonché lo splendido intuito nella filosofia della natura unitamente all'impossibilità di costruire una scienza naturale « esatta ». Attraverso questa impossibilità, anche per rendere sufficientemente trasparente all'intelletto il meccanismo dell'effetto, si sarebbe giunti all'eliminazione della forma. (In questa concezione psicologica può essere illuminata dall'analogo fenomeno apparso all'interno della stessa cultura dell'Europa moderna, quantunque col supporto della tradizione antica, cioè la protesta di Goethe contro la fisica matematica) [67]. Dal punto di vista della storia della scienza si tratta di un futile malinteso, non cosí dal punto di vista della storia della cultura: Goethe, tutto tranne che un « oscurantista » e un avversario del progresso, rimproverò con le piú forti espressioni alla scienza newtoniana la sua deformità, la sua mancanza di valore estetico; deformare mentalmente le cose, estrarle dal loro proprio eidos e trasformar-

[66] Vergili, *Aeneis*, I, 282.
[67] Cfr. E. Cassirer, *Idee und Gestalt*, Berlin, 1921, pp. 27-76.

le in funzioni di un grafico, tutto questo secondo l'opinione di Goethe, disabitua all'osservazione.

Il contrasto tra la comprensione antica e medioevale di ciò che è la scienza, e la moderna concezione di scientificità può essere seguito tra l'altro sulla scorta di un fenomeno finora non sufficientemente apprezzato nella sua portata storico-culturale, vale a dire la fisiognomica. Del ruolo dei concetti fisiognomici nella pratica creativa della letteratura antico-bizantina parleremo a suo tempo. Ora preme sottolineare come la tradizione antica, piú o meno conservata nel Medioevo, attribuí alla fisiognomica lo *status* di scienza e per di piú di scienza affatto seria e dignitosa[68]. Della fisiognomica si occuparono generazioni di studiosi, ad essa dettero il loro contributo intelligenze come Ippocrate e Aristotele. La cosa piú interessante è che non si tratta davvero di una pseudoscienza triviale fondata su erronee supposizioni, come le discipline magiche; la piú ragionevole pratica ci convince della realtà dei legami tra i lineamenti somatici e i tratti del carattere. Definire l'aspetto esteriore dell'uomo benevolo, rozzo o energico non corrisponde affatto a formulare fantasticherie occultistiche. È tuttavia altrettanto evidente come per noi la fisiognomica sia senz'altro « non-scientifica ». I tentativi degli epigoni del romanticismo tedesco[69] di restituire alla conoscenza fisiognomica il rango di scienza (ci si riferisce qui alla grafologia, alla « caratterologia » e cosí via) dal punto di vista dei criteri di scientificità individuati nel secolo XVII e definitivamente elaborati verso il secolo XIX, possono essere considerati soltanto alla stregua di un tentativo avventato. Non troviamo qui una precisa individuazione di rapporti causali, e neppure un « osservare » razionalmente, ma solo un « intravvedere » intuitivamente. Per l'Antichità e per il Medioevo, però, la fisiognomica è una scienza legittima come per l'Illuminismo la fisica newtoniana, e in un'analisi storico-culturale non si può non tenerne conto.

L'approccio spettacolistico alle cose è la dominante costante della cultura e della vita antica, dagli adepti della « speculazione » filosofica fino alla plebe romana che esigeva alla pari « pane » e « spettacoli circensi ». Ma la forza dell'azione mette in evidenza la forza dell'opposizione: proprio entro i confini della tradizione greca si manifesta con grande intensità la tendenza a rompere il cerchio dell'apparenza ed a pervenire all'essenza, al puro essere. E appunto perché — tale è la dialettica della storia — la cultura ellenica aspirava in tal modo all'apparenza, all'« eidos », essa cominciò presto ad identificare la saggezza, cioè la penetrazione nel segreto dell'essere, con la cecità fisica. Ciechi furono l'indovino Tiresia ed Omero, l'ispirato dalle Muse. Edipo, avendo cominciato a vedere al di là della consolante evidenza il terribile mistero, accecò quegli stessi occhi che lo avevano tradito[70]. Se si deve credere alla tradizione filosofica questo gesto venne ripetuto da Democrito, « il quale riteneva che la vista degli occhi impedisse la perspicacia dello spirito »[71]. Già la « pagana » Grecia si era avvicinata percorrendo cammini suoi propri a quella lugubre massima che le sarebbe toccato di udire dai predicatori cristiani: « Se il tuo occhio ti tenta, strappalo e gettalo via da te »[72].

La crisi dell'antica percezione del mondo liberò definitivamente l'aspirazione verso ciò che si trova al di là della figura, al di là della forma. In un detto non canonico attribuito a Gesù Cristo e scoperto in un papiro del II secolo[73], si propone di « sollevare la pietra » e « spaccare l'albero » per incontrarsi faccia a faccia con l'assoluto incarnato. Ora nuovamente si viene a parlare della stessa pietra e dello stesso albero che, nel nostro esempio, rappresentavano il mondo delle cose; ma tutto consiste nel fatto che le forme, gli « eidos » della pietra e dell'albero devono essere in qualche modo

[68] Cfr. E.C. Evans, *Physiognomics in the Ancient World*, Philadelphia, 1969.

[69] Cfr. L. Klages, *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft. Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, Leipzig, 1923; F. Lange, *Die Sprache des menschlichen Antlitzes. Eine wissenschaftliche Physiognomik und ihre praktische Verwertung im Leben und in der Kunst*, München, 1953[4].

[70] Cfr. S.S. Averincev, *K istolkovanija simvoliki mifa ob Édipe* [Per l'interpretazione della simbolica del mito di Edipo], in *Antičnost' i sovremennost'. K 80-letiju Fedora Aleksandroviča Petrovskogo* [Antichità e contemporaneità. Per gli ottanta anni di Fedor Aleksandrovič Petrovskij], Moskva, 1972, pp. 90-102.

[71] Ciceronis, *Tusculanae disputationes*, V, 39, 114.

[72] *Evangelium secundum Matthaeum*, XVIII, 9.

[73] ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ. *Sayings of Our Lord from an Early Greek Papyrus*, discov. and ed. by B.P. Grenfell and A.D. Hunst, London, 1897, p. 17 [cfr. *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di L. Moraldi, I, Torino, 1971, p. 443]

rimossi. La pietra deve essere sollevata; e cosa appare sotto la pietra, « al di là della pietra »? La terra disturbata nei misteri della sua esistenza non è piú l'immagine della greca Gea, bensí qualcosa senza forma, scuro abisso dell'essere, il quale assorbe nuovamente in sé tutto ciò che è vivo, quella terra di cui è detto: « Tu sei polvere e in polvere ritornerai ». Il verme che si nasconde sotto la pietra è brutto, « informe », in quanto non offre allo sguardo una « forma », un « eidos » attraente, portando in sé soltanto il mistero dell'essere presente in ogni ente. È tesi comune della cosmologia patristica che « Colui che in cielo creò l'angelo, creò in terra il vermiciattolo » [74]. Di qui lo speciale interesse dell'estetica anticocristiana e medioevale per ciò che è squallido e « informe » [75], per ciò che alla conoscenza contemporanea appare erroneamente come « antiestetico » [76]. (Il termine « antiestetico » suggerisce troppo facilmente il pensiero di una natura connotata con il « segno di opposizione » ed è troppo lontano dall'idea di essere.) Cosí, di conseguenza è per la pietra; e cosí è per l'albero. L'albero deve essere spaccato; occorre superare la forma; occorre entrare dentro le sue viscere e attraversarle. Ciò che a questo punto l'uomo vedrà, nuovamente, non sarà affatto brutto e neppure deforme (« antiestetico »), ma soltanto senza forme, « informe », privo di eidos; lo stesso verbo « vedere » diventerà inopportuno: non si vedrà niente o quasi niente. L'uomo si troverà faccia a faccia con il silenzio dell'essere, non piú mediato dall'eidos.

È qui opportuno ricordare il ruolo dell'idea di *silenzio* nelle piú diverse dottrine dell'epoca che segna la fine dell'Antichità e l'inizio del Medioevo. Menzioneremo il Silenzio inteso come primo pensiero dell'Abisso nel sistema di eoni dello gnostico Valentino; le parole della Natura in Plotino: « Non si deve interrogare me, ma ragionare su di sé nel silenzio, come anch'io taccio e non ho la consuetudine di parlare » [77]; la formula di un testo sincretistico: « Il Silenzio è il simbolo del Dio vivo » [78]; la massima del neoplatonico Proclo: « Al Verbo occorre anteporre il silenzio nel quale esso è radicato » [79]; infine, l'insegnamento dell'« esichia » [80] elaborato dall'ascetica cristiana, come pure la pratica ascetica del « voto del silenzio ». Gregorio Nazianzeno voleva tributare a Dio come essere assoluto una « tacita lode » (σιγώμενος ὕμνος) [81]. Davanti a noi si erge un simbolo storico-culturale della massima importanza. In presenza del « silenzio », la parola deve rispettosamente far posto. « Noi ci immergiamo nella tenebra che sta sopra l'intelligenza, — afferma lo Pseudo-Areopagita — e qui troviamo non già la brevità delle parole, bensí la mancanza assoluta della parola... » [82]. Naturalmente ciò non va inteso troppo letteralmente [83]; la cultura medioevale, come ogni cultura, non rimase e non poteva rimanere « senza parola », i suoi filosofi, poeti e letterati, pur insistendo sulla « indicibilità » e « inesprimibilità » del contenuto delle proprie parole, non cessarono però di « dire » e di « esprimere » sempre nuovamente tale contenuto. Gli antichi bizantini, come pure in generale gli autori medioevali di encomii e di lodi di vario genere rivolti a personalità e ad argomenti religiosi, iniziano di regola le loro opere con un dilemma drammatico: da una parte lo scrittore è cosciente di essere indegno e incapace di esporre il proprio argomento con parole, che questo

[74] Augustini, *Enarrationes in Psalmos*, CXLVIII. 10: PL 37, col. 1944.

[75] Cfr. S.S. Averincev, *Na perekrestke literaturnych tradicij. Vizantijskaja literatura: istoki i tvorčeskie principy* [Al crocevia delle tradizioni letterarie. La letteratura bizantina: fonti e principi creativi], in VL, 2 (1973), pp. 150-183, e particolarmente pp. 178-181; J. Taubes, *Die Rechtfertigung des Hässlichen in urchristlichen Tradition*, in PuH III, *Die Nicht Mehr Schönen künste*, München, 1969, pp. 69-85.

[76] Si veda S.V. Poljakova, *Vizantijskie legendy kak literaturnoe javlenie* [Le leggende bizantine come fenomeno letterario], in *Vizantijskie legendy* [Leggende bizantine], Leningrad, 1972, pp. 245-273.

[77] Plotini, *Enneades*, III, 8, 4.

[78] *Papyrus Magica Parisiensis*, I, 559.

[79] Procli, *De philosophia Chaldaica*, p. 4 Jahn.

[80] La parola ησυχία (esichia), che dette il nome al fenomeno dell'« esicasmo » (sull'esicasmo altobizantino nella sua differenza dall'esicasmo quale rifiorí nel XIV secolo, si vedano le osservazioni di I.F. Mejendorf in TODRL, XXIX, Leningrad, 1974, pp. 292-293) e che indicò propriamente l'ideale della concentrazione ascetica isolata e solitaria, secondo la tradizione del paleoslavo venne tradotta non a caso con la parola « *bezmolvie* » [silenzio, lett. afasia].

[81] Gregorii Nazianzeni, *Hymnus*, 29: PG 37, col. 507.

[82] Pseudo-Dionysii Areopagitae, *De Mystica Theologia*, III: PG 3, col. 1033. [L'autore si avvale della traduzione russa contenuta in *Antologija mirovoj filosofii v 4-ch t.* [Antologia della filosofia mondiale in 4 voll.], I, parte 2, Moskva, 1969, p. 608].

[83] Cfr. Ch. Udam, *O probleme značenija v sufijskich tekstach* [Sul problema del significato nei testi del sufismo], in « Trudy po znakovym sistemam », 3 (1967), pp. 317-323.

cioè può essere celebrato solo con il silenzio; dall'altra parte egli sente comunque il dovere di rivolgersi alla parola.

La formulazione classica di questo dilemma è contenuta in una predica di Giovanni Damasceno per la festa della Dormizione della Madonna: « Ciò attraverso cui fu concesso a noi di contemplare chiaramente la gloria del Signore, non può celebrare adeguatamente né la lingua umana, né possono le sublimi intelligenze degli angeli. Che cosa dunque? Cominceremo forse a tacere, saremo trattenuti dal timore di non essere capaci di una adeguata celebrazione? In nessun caso. Oppure stenderemo con arroganza il piede, e trascureremo i limiti fissati per noi, e, allentata la briglia del timore, attingeremo senza pudore all'intangibile? Niente affatto. Ma avendo sciolto il timore con l'amore e avendo con questi intrecciata una corona, con santo timore, mano trepida e anima ardente restituiremo la piccola festa del nostro pensiero alla Regina, alla Madre, alla Benefattrice dell'intera natura come pegno della nostra gratitudine »[84].

Sí, la cultura medioevale in generale e la cultura bizantina in particolare non cessarono mai di accarezzare la parola e per giunta la parola ornata, retorica, la parola proferita assolutamente non « in semplicità », e talvolta, invece, piú semplice di quanto non sarebbe il nostro gusto. Ma la stessa « verbalità » in questo mondo culturale ha una struttura particolare che si avvicina alla espressività dei mezzi semiotici extraverbali, ad esempio alla pesantezza del cerimoniale e alla consistente materialità dell'insegna[85]. La parola acquista un altro carattere al cospetto del « silenzio ». Ma cosí pure l'osservazione dell'eidos acquista un altro carattere al cospetto della contemplazione dell'essere. Il primato di quest'ultimo, minuziosamente coltivato, è uno dei piú importanti fattori di originalità della cultura medioevale.

[84] Ioannis Damasceni, *In Dormitionem oratio*, 1, 2: SC 80, p. 82.
[85] Cfr. D.S. Lichačev, *Poétika drevnerusskoj literatury*, cit., pp. 95-123.

Capitolo secondo

Umiliazione e dignità dell'uomo

Nel capitolo precedente si è già trattato della crisi dell'antico interesse verso la forma bella, verso l'« eidos » autosufficiente e sussistente, ma soltanto in rapporto allo specifico tema del pathos dell'essere « nudo » e « tacito » al di là dell'« eidos ».

È giunto ora il tempo di scendere dai cieli dell'ontologia sulla terra della natura sociale degli uomini ed osservare come proprio il mutamento avvenuto nei fondamenti dell'estetica sia collegato alla mutata immagine dell'uomo.

Due forze intimamente estranee al mondo dell'antichità classica e che rappresentano nella loro duplicità il principio costitutivo della « bizantinità », cioè il potere imperiale e la fede cristiana, compaiono quasi contemporaneamente. Gli autori bizantini amavano sottolineare che la nascita di Cristo era coincisa con il regno di Augusto. La poetessa Cassia cosí ne parla nel suo inno natalizio:

Quando Augusto in terra ascese al trono,
si abolí di piú Cesari il potere;
quando dio dal piú alto prese carne,
si soppresse di piú dei l'adorazione...[1]

Se il cristianesimo e la concezione imperiale del potere sacro si incontrarono nell'epoca di Costantino venendo a costituire i due poli necessariamente complementari della coscienza sociale bizantina[2], la loro relazione va intesa come piuttosto contraddittoria. Il cristianesimo poté diventare il

[1] W. Christ et M. Paranikas, *Anthologia Graeca carminum Christianorum*, Lipsiae, 1871, p. 103.
[2] Cfr. piú avanti il capitolo *Segno, insegna, simbolo*.

correlato spirituale dello stato autocratico — a tal punto paradossale è la logica della realtà —, proprio grazie alla sua estraneità morale a questo stato. Naturalmente dopo la cristianizzazione dell'impero la chiesa fece molta strada nella direzione del potere secolare: i cristiani, che un tempo morivano poiché si rifiutavano di adorare l'imperatore divinizzato, cominciarono ad applicare ai sovrani terreni gli epiteti del Re Celeste[3]. E ciò nonostante che nel Vangelo comparisse: « Il mio regno non è di questo mondo » e « Date a Cesare quel che è di Cesare, a Dio quel che è di Dio », e che queste parole non potessero essere già cancellate nella memoria dei fedeli. Anzi, esse erano per l'appunto necessarie ai sudditi del sacro potere dei romei. L'uomo insignificante era quasi interamente rinchiuso entro il sistema statale autocratico, era costretto all'obbedienza non dal timore ma dalla coscienza, e per giunta in nome della religione — « chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio »[4]; egli, questo uomo insignificante, si inchinava con sincerità davanti alla magica aureola del potere; e ciò nonostante la fede gli preservava la coscienza di essere sottomesso al potere non in virtú di quest'ultimo, non solo dunque per rispetto della forza, ma in virtú del proprio Dio, il quale avrebbe giudicato i detentori del potere al pari di lui stesso. Nel fatto che il neonato Gesù Cristo venisse registrato come suddito dell'imperatore Augusto, gli esegeti bizantini ravvisavano l'abolizione per principio del conflitto potere-suddito: « Come, avendo subito la circoncisione, egli (cioè Cristo - S.A.) abolí la circoncisione, cosí, essendo registrato come schiavo, abolí la schiavitú della propria natura. Perciò i servi del Signore non sono piú schiavi degli uomini, come dice l'apostolo: 'Non fatevi schiavi degli uomini' »[5].

Veniamo qui a quel processo di orientalizzazione del Mediterraneo, all'interno del quale si svilupparono sia la psicologia del cesarismo, sia la psicologia del cristianesimo. Infatti l'istituzione dell'impero significò il trionfo di un sistema di

[3] Si veda H. Hunger, *Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Graz-Wien-Köln, 1965, p. 81.
[4] *Epistola ad Romanos*, XIII, 2.
[5] *Blagovestnik. Tolkovanie na svjatye Evangelija blaž. Feofilatka, archiep. Bolgarskogo* [L'annunciatore. Commento ai santi Vangeli del beato Teofilatte, arcivescovo di Bulgaria], Sankt Peterbourg, s.d., p. 286.

rapporti tra potere e uomo che risultò insolito per il mondo greco-romano, ma che era stato da tempo perfezionato nei regimi dispotici del Vicino Oriente. Non a caso ai tempi di Cesare ed Ottaviano, a Roma corsero oscure voci su di un imminente trasferimento della capitale in oriente[6] (il che si doveva attuare dopo poco piú di tre secoli). Il mondo antico mirò a respingere le tendenze teocratiche verso la periferia della vita sociale e a renderle innocue. La città-stato in complesso e le sue forme statali in particolare erano ritenute custodite dagli dei (ad Atene c'era perfino il culto di Atena Democrazia), ma si negava l'esistenza di una particolare categoria di persone in possesso del diritto di agire direttamente in nome degli dei. Pertanto l'idea teocratica si presentava come una forza avversa alla città-stato: la sollevavano i capi delle rivolte degli schiavi, come Euno, e, dall'altro capo della vita sociale, i pretendenti al potere personale, come Cesare. Ma l'« elezione divina » dei sovrani bizantini « amanti di Cristo » aveva un prototipo almeno nell'« elezione divina » dell'imperatore persiano Ciro II, come lo raffigura il veterotestamentario *Libro di Isaia*: « Cosí dice il Signore al suo eletto Ciro: 'Io ti prendo per la destra, per sottomettere a te le nazioni...' »[7]. Il dramma del potere universale sacro, interpretato dal pagano Augusto e dal cristiano Costantino, si rappresentò nel Vicino Oriente nel corso di tutta la sua storia, di millennio in millennio, e durante questo tempo non solo i signori, ma anche i sudditi ebbero modo di apprendere il proprio ruolo con una serietà che difettava ai successori delle nazioni repubblicane del Mediterraneo, finiti anch'essi sotto l'impero. Ai tempi delle polis i greci erano abituati a parlare dei sudditi del potere persiano come di servi bastonati; la saggezza dell'Oriente era saggezza di bastonati, ma ci sono tempi in cui, come dice il proverbio, per un bastonato danno due sani. Nelle distese degli antichi regimi dispotici del Vicino Oriente era accumulata una tale esperienza di comportamento morale in condizione di radicata illibertà politica, quale neppure ci si immaginava nel mondo greco-romano.

Onde afferrare lo specifico dell'esperienza del Vicino

[6] Pare che Cesare oscillasse nella scelta della capitale tra Alessandria e Troia. Si veda Suetoni, *Divus Caesar*, 79; Horatii *carm.*, III, 3.
[7] *Liber Isaiae*, XLV, 1.

Oriente è utile rammentare per contrasto l'antico ideale della libertà spirituale davanti agli oppressori, l'ideale di Socrate. Questo ideale ricevette immortale incarnazione letteraria nell'*Apologia* platonica. « Non fate strepiti, ateniesi... », chiunque abbia letto questo anche solo una volta, se ne ricorda per tutta la vita. « Smascherare » o « ridurre » la figura di Socrate, smitizzare i tratti di rara nobiltà d'animo che gli sono propri, privarlo della funzione di riferimento morale dell'umanità è cosa non solo ingiusta, ma anche vana: Socrate rimarrà ciò che è. Tutt'altra cosa è esaminare i presupposti di quella proprietà della cultura antica che è la sua « plasticità ». Il saggio ateniese sa perfettamente che lo possono mettere a morte, ma non possono umiliarlo con una rozza violenza fisica, che il suo misurato discorso in tribunale durerà tanto tempo quanto gli garantiscono i diritti dell'accusato, e che nessuno lo costringerà a tacere colpendolo sul viso o sulle labbra eloquenti (come accade nel racconto evangelico a Gesù e all'apostolo Paolo [8]). Quando Socrate, imperturbabile, prende in mano la sua tazza con la cicuta, compie un gesto elevato (la parola « gesto » viene qui utilizzata non nel senso di azione teatrale, ostentata e pertanto « non autentica », ma piuttosto come corrispondente della parola tedesca « *Haltung* »; lo stesso dicasi per le parole « posa » e « portamento » a cui ci si riferirà piú avanti); ma l'illusione di infinita libertà di spirito emanata da tale gesto è condizionata dalle garanzie sociali che una repubblica cittadina libera concede al cittadino in possesso di tutti i diritti. Mantenere un portamento imperturbabile, commisurare le modulazioni della propria voce con i movimenti della propria anima che in queste modulazioni si esprimono è possibile davanti alla morte, ma non sotto tortura [9]. Ancora a Seneca, all'alba dell'epoca imperiale, fu permesso di tagliarsi le vene e di dare dimostrazione, nella sua ultima ora, di « atarassia » — lo stoico altolocato continuava ad essere un attore che, d'accordo con l'assassino, porta a termine il proprio ruolo; ma i giudei che in gran numero i soldati di Vespasiano inchiodavano alla croce, o i cristiani dell'Asia Minore che per uno sgradevole dovere

[8] *Acta apostolorum*, XXIII, 2; cfr. *Evangelium secundum Lucam*, XXII, 6.

[9] Cfr. E. Benz, *Der gekreuzigte Gerechte in Plato, Bibel und Frühchristentum*, Mainz, 1947.

d'ufficio l'esteta e letterato Plinio il Giovane sottoponeva alla tortura [10], si trovavano in una situazione esistenziale completamente diversa. Per ciò che riguarda il mondo del Vicino Oriente, da sempre nei suoi regimi dispotici ci si rapportava alla dignità del corpo umano diversamente da quanto permetteva la coscienza civile dei greci. Perfino la persona di fiducia del sovrano persiano doveva distendersi davanti a lui (con quello stesso costume della *proskynesis* che tanto scandalizzava Callistene [11] ed appariva a Diogene il Cinico inammissibile perfino verso gli dei [12], e che fu assimilato e riformulato nella pratica ascetica bizantina degli inchini fino a terra nella preghiera [13]); una volta caduta in disgrazia, la persona di fiducia poteva anche essere impalata. Il profeta Isaia, se si deve credere alla tradizione giudaica, fu segato vivo con una sega di legno. Nel mondo greco-romano una condanna come la crocifissione era riservata agli schiavi e agli altri uomini senza diritti [14], ma nel Vicino Oriente il re asmoneo Alessandro Ianneo poteva mandare alla crocifissione centinaia di stimati educatori del suo popolo, appartenenti alla setta dei farisei [15]. Il letterato orientale, il saggio, il profeta, il patrizio orientale, perfino il re orientale (ricordiamo l'accecamento di Sedecia, il cui destino prefigurò tanti destini dei secoli

[10] C. Plinii Caecilii, *Secundi epistolarum*, X, 96, 8.

[11] Plutarchi, *Vita Alexandri*, 54.

[12] « Avendo visto una volta una donna che supplicava gli dei in atteggiamento piuttosto sconveniente e desiderando liberarla dalla superstizione, come narra Zoilo di Perge, le si avvicinò e le disse: 'Non pensi, o donna, che il dio possa stare dietro di te, poiché tutto è pieno della sua presenza, e che tu debba vergognarti di pregarlo scompostamente?' Nel tempio di Asclepio fece doni a un ribaldo che piombava su quelli che venivano a cadere bocconi davanti al dio e li picchiava fortemente ». Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, Roma-Bari, 1983, I, pp. 216-217 [l'autore cita dall'edizione russa: *Pamjatniki pozdnej antičnoj naučno-chudožestvennoj literatury II-V veka* [Monumenti della letteratura scientifica e artistica della tarda antichità], Moskva, 1964].

[13] Di questa pratica, come di un fatto normale, parla già Isacco di Ninive. « Che il minimo sia per te fare trenta inchini in una volta, inchinarsi quindi all'onorabile croce e con ciò terminare. Ma ci sono anche di quelli che aggiungono dell'altro a questa misura » (*Tvorenija avvy Isaaka Sirijanina, podvižnika i otšel'nika. Slova podvižničeskie* [Opere dell'abate Isacco il Siro, asceta ed eremita. Discorsi ascetici], Serg. Posad, 1911[3], Discorso 59, p. 322; cfr. anche Discorso 40, p. 167; Discorso 45, p. 193; Discorso 75, p. 375).

[14] Tacito definisce la crocifissione « supplizio da schiavi » (« *servile supplicium* ». Taciti, *Historiae*, IV, 11).

[15] Iosephi Flavii, *Antiquitates Judaicae*, XIII, 14, 2.

bizantini!), tutti costoro sapevano bene che i loro corpi non erano garantiti da quegli oltraggi che semplicemente non esistevano per l'imperturbabilità socratica. Gradualmente simili costumi divennero caratteristici anche del Mediterraneo. L'imperversare delle torture ai tempi di Tiberio e Nerone, efficacemente descritto da Svetonio e Tacito, fu soltanto il preludio. La Tarda Antichità già conosceva la pratica ormai radicatasi di torture mutilanti, specialmente nell'esercito [16]; le *novellae* di Giustiniano limitano alquanto questa pratica, ma con ciò stesso la rendono definitivamente legittima [17]. Successivamente si andrà ancora oltre: il cammino dalla legislazione di Giustiniano all'Egloga di Leone III (726) è contrassegnato dalla mitigazione, nel senso della sostituzione della pena capitale con altri castighi, e dall'imbarbarimento, nel senso dell'aumentata applicazione di molteplici mutilazioni e torture corporali [18]. Viene assimilato l'antico costume orientale della *rinocopia* (mutilazione del naso), ben nota ai lettori di Erodoto [19]; e nella persona di Giustiniano II uno storpio privo del naso (ῥινότμητος) siede sul trono dei romei.

Nelle condizioni sociali dei regimi dispotici del Vicino Oriente o di Bisanzio l'antica idea classica della dignità dell'uomo si trasforma in una frase vuota, mentre la verità e la santità si rivolgono al cuore degli uomini nel modo piú antiestetico, piú antiplastico possibile, nello straordinario modo del « Servo di Jahvé » del LIII capitolo del veterotestamentario *Libro di Isaia*, il quale rappresenta per i cristiani l'immagine di Cristo: « Non c'è in lui né apparenza né grandezza; e noi l'abbiamo visto, e non c'era in lui apparenza che ci attirasse. Disprezzato e umiliato davanti agli uomini, uomo dei dolori che ben conosce il patire, abbiamo tolto da lui il nostro sguardo; era disprezzato, e non ne avevamo nessuna stima » [20].

[16] Si veda B. Sigonovitz, *Studien zum strafrecht der Ekloge*, Athenis, 1956, pp. 19-20.
[17] Ad esempio, Iustiniani, *Novella*, 134.
[18] Si veda *Ecloga*, XVII. Cfr. E.E. Lipšic, *Pravo i sud v Vizantii v IV-VIII vv.* [Diritto e giudizio a Bisanzio nei secoli IV-VIII], Leningrad, 1976, p. 198; B. Sigonovitz, *Studien zum strafrecht der Ekloge*, cit., *passim*; H. Hunger, *Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, cit., pp. 197-198.
[19] Herodoti, III, 69; III, 154-157.
[20] *Liber Isaiae*, LIII, 2.

L'Antico Testamento è un libro in cui nessuno si vergogna di soffrire e di gridare il proprio dolore. Nessun pianto nella tragedia greca conosce immagini e metafore del dolore cosí fisiche, cosí « viscerali »: nel petto dell'uomo il cuore si cela e si riversa nel ventre, le sue ossa si scuotono, e la carne si attacca alle ossa [21]. Questa è la concretissima corporeità dei dolori del parto e dei dolori della morte, corporeità che ha il sapore del sangue, del sudore e delle lacrime, corporeità degli oltraggi alla carne umiliata; ricordiamo la « nudità della vergogna » (*'erjah šeth*) dei prigionieri e dei futuri schiavi, della quale parla Michea [22]. In generale la percezione dell'uomo espressa nella Bibbia non è meno corporale di quella antica, con la sola differenza che in essa il corpo non è il portamento ma il dolore, non il gesto ma il tremore, non la volumetrica plastica dei muscoli ma gli oltraggiati « recessi del cuore » [23]; tale corpo non è contemplato dall'esterno, bensí percepito dall'interno, e la sua immagine è composta non dalle impressioni degli occhi ma dalle vibrazioni delle « viscere » umane. È l'immagine di un corpo sofferente, di un corpo straziato nel quale, tuttavia, vive il calore « carnale », « viscerale », « cordiale » dell'intimità, calore estraneo allo statuario corpo dell'atleta ellenico che fa mostra di sé. La stupenda e tranquilla nudità « olimpica », mai intesa come « nudità della vergogna », come denudamento e privazione di difese, è magnifica in tanto in quanto è nudità dell'uomo libero ed in possesso di tutti i diritti, nudità protetta dal dolore umiliante, dalla tortura. Invece nel mondo schiavistico, dove i diritti degli aventi diritto erano determinati dalla mancanza di diritti di qualcun altro e la dignità fisica dei liberi era garantita dall'umiliazione fisica dei nonliberi, lo splendore della nudità « olimpica » celava in sé una certa falsità. Tale falsità è costantemente compensata, e ad un tempo aumentata e acutizzata, dall'eccesso del momento rappresentativo-spettacolare. È proprio per questo che nell'ambito di una semiotica sociale la concezione ellenica della dignità del corpo racchiudeva un altro significato, un signifi-

[21] Cfr. i salmi VI, XXI/XXII, XXXVII/XXXVIII, LIV/LV, LXVIII/LXIX, CI/CII e soprattutto il monologo del protagonista del *Libro di Giobbe*.
[22] *Liber Michaeae*, I, 11.
[23] *Proverbia Salomonis*, XX, 27; XX, 30.

cato « di prestigio »: presupponeva cioè la nota carenza di intimità, di profondità, di compiuta concretezza. L'Antica Grecia coltivò relativamente poco la passione per le insegne e le decorazioni, ma invero essa trasformò lo stesso corpo armonicamente sviluppato del cittadino in possesso di tutti i diritti, corpo non profanato né dalla tortura dello schiavo, né dal lavoro dello schiavo, in un genere di insegna e decorazione, in un segno del rango sociale. L'orgoglio dei signori divenne fisico come non mai, ma tramite questo la fisicità divenne troppo pubblica e spettacolare, un po' astratta, spiritualmente estranea al suo possessore in favore della collettività cittadina. Essa comprendeva la « kalokagathia » aristocratica ed attendeva solo il crollo della struttura sociale della polis per trasformarsi nella « bella forma ». Al contrario la tradizione letteraria biblica era radicata in una pratica sociale completamente diversa, e precisamente tale che non aveva mai conosciuto né le conquiste, né le illusioni della libertà della polis. In questa prospettiva deve essere valutato tutto il significato della circostanza per cui i popoli del Mediterraneo, accogliendo il cristianesimo, ricevettero in mano la Bibbia.

È del tutto conseguente che la sensibilità verso la riposta vita dell'« interiorità » umana fosse assimilata dal cristianesimo bizantino, che distinse nettamente lo stile della sua mistica dalle tradizioni del platonismo pagano e del neoplatonismo. « Mentre il cristianesimo elaborò la piú dettagliata e complessa fisiologia della preghiera, — nota A.F. Losev, — il platonismo in migliaia di pagine dedicate all'estasi non ne fa neppure parola... Il platonico percepisce la propria divinità con tutto il corpo e con tutta l'anima, senza distinguere i momenti fisiologici dell'ascensione; gli esicasti percepiscono il loro Dio con il respiro e col cuore; essi 'fanno scendere l'intelletto' nel petto e nel cuore » [24]. Questa caratteristica si deve precisamente all'influsso veterotestamentario: il respiro, che viene a mancare per tanto sentire [25] e può celebrare Dio [26], e ancor piú il cuore che trema di terrore e gioia e a volte diventa come morbida cera che si fonde [27], il cuore, ricordato

[24] A.F. Losev, *Očerki antičnogo simvolisma i mifologii* [Studi sul simbolismo e sulla mitologia antichi], I, Moskva, 1930, p. 855.
[25] *Liber Danielis*, X, 17.
[26] *Psalmus*, CL, 6.
[27] *Psalmus*, XXI/XXII, 15.

nei libri dell'Antico Testamento 851 volte: sono questi i piú importanti simboli della concezione biblica dell'uomo. Tra questi simboli deve essere segnalato ancora il « ventre »; anzitutto, naturalmente, è il ventre materno che partorisce nel dolore (*rehem*), il quale si presenta nella semantica biblica come sinonimo di ogni grazia e misericordia (*blago-utrobija*, εὐσπλαγχνία [buone viscere], come dalla Bibbia impararono ad esprimersi i bizantini e dopo di loro gli slavi battezzati dai bizantini): la simbolica dell'amore materno « caldo » e « viscerale » tanto caratteristica della cultura ortodossa bizantino-slava quanto estranea all'antichità, proviene dall'Antico Testamento, sebbene sia stata trasformata in modo sostanziale nell'immagine della maternità virginale della Madonna. Il seno materno, tra gli altri suoi significati, è altresí simbolo espressivo del nascondimento, in relazione al quale va segnalato come nelle leggende e negli apocrifi bizantini appaia spesso il motivo del luogo celato, della quieta sicurezza dell'oscuro ventre della madre-terra (i sette adolescenti di Efeso addormentati nella grotta; Elisabetta, la madre di Giovanni Evangelista, la quale sfugge ai persecutori all'interno di una roccia; ugualmente, santa Tecla; le voci sul monastero femminile sotterraneo di Gerusalemme). Ma, accanto a tutto questo, il ventre è in generale l'immagine della tenera, sensibile, dolorosa assenza di difese davanti alle percosse. Il *Libro dei proverbi di Salomone* riferisce di percosse che penetrano nei « recessi delle viscere » [28].

Certo, nella parola dei testi veterotestamentari e neotestamentari si esprimono vulnerabilità e vulnerazione, ma tali che la parola ha contemporaneamente la possibilità di una particolarissima acutezza e penetrazione (non a caso le parole russe « *ostrotà* » [acutezza] e « *pronicanie* » [penetrazione] sono collegate all'idea di qualcosa che ferisce e trafigge). Ricordiamo che, nei primi secoli della nostra era, gli scultori del Vicino Oriente, dopo aver esplorato nei limiti dell'antica arte della scultura nuove, moderne possibilità di espressione, cominciarono a scalpellare le pupille delle loro statue profonde e aperte come ferite: se il cesello accarezza la superficie sporgente e plastica della pietra, lo scalpello invece ferisce e scava questa superficie per spalancarne le profondità. Il busto

[28] *Proverbia Salomonis*, XX, 30.

di Zabdibol di Palmira conservato all'Hermitage (metà del II secolo) ne è un eccellente esempio. Questo busto quanto alla forma esterna è ancora una scultura, quanto alla forma interna è già un'icona: il corpo è solo un supporto del viso, il viso è solo una cornice per lo sguardo, per l'espressione di pupille perforate e scalpellate. La nuova vista, sconosciuta all'arte classica si presenta alla nostra percezione come una ferita: la materia inerte si ferisce e recupera la vista. Alla vigilia della nuova epoca si erge tale simbolo artistico.

Quando chiariamo a noi stessi la specificità dell'atteggiamento portato dal cristianesimo nei confronti del destino dell'uomo e lo paragoniamo alla disposizione interiore della letteratura antica e della filosofia antica, non dobbiamo dimenticarci di un elemento, la valutazione del terrore e della speranza.

Per un rapportarsi col mondo che sia ingenuo, ancora non etico, ancora non spiritualizzato, va da sé che il pericolo spaventi, la speranza invece rallegri, che il successo e la disgrazia siano univocamente separati tra loro, e che la loro massiccia realtà non provochi nessun dubbio: il successo è bene, la disgrazia è male, la morte è assolutamente male, peggio di tutto. Cosí percepisce le cose l'animale, cosí le percepisce l'essere senza spirito, l'ingenuo e sfacciato ricercatore del profitto, il volgare filisteo, ma anche colui che la società degrada e umilia: chi esigerà dallo schiavo frustato di essere « superiore » alla paura delle torture o alla speranza della liberazione? Ma per l'uomo libero è tutt'altra cosa: l'aristocrazia morale dell'eroismo, la greca « magnanimità » (μεγλοΦροσύνη) presuppone per l'appunto il disprezzo della paura e della libertà. Quando l'eroe (nel mito, cosí come nell'epos e nella tragedia) va per il suo cammino, inesorabile come il moto del sole, e lo percorre fino alla fine, fino alla propria morte, questo nel suo piú profondo significato non è né doloroso né gioioso, bensí eroico. La vittoria dell'eroe, infatti, racchiude già al suo interno la morte futura — cosí Achille, uccidendo Ettore, sa che è giunto il proprio turno — e pertanto percepirla come motivo di ingenua felicità è volgare, triviale e irragionevole; d'altro canto la morte dell'eroe rientra interamente nel bilancio del suo destino vittorioso, e

pertanto non si devono seriamente compiangere gli eroi morti:

> Per questo donarono loro e morte e luttuosa sorte
> gli Dei, ché per i posteri fossero un canto di gloria,

come nota a tale proposito Omero [29]. Provare compassione e ancor piú destare compassione non è per niente aristocratico — « è meglio l'invidia che la compassione », afferma il cantore delle virtú atletiche Pindaro [30]. Successivamente i filosofi includono la compassione (ἔλεος) nella categoria delle passioni viziose che si possono superare, al pari della collera, della paura e della lascivia [31]. Va precisato: e nella vita e nella creazione letteraria i greci erano troppo naturali per giungere a quella inesorabile assenza di sentimenti, che cosí spesso si costruivano come ideale astratto. Gli eroi di Omero e della tragedia versano continuamente abbondanti lacrime, il piú spesso su loro stessi, ma talvolta pure sull'altrui dolore. Occorre dire che essi condividono con i giudei dell'Antico Testamento una sensibilità ed un'impressionabilità di tipo meridionale (propria anche ai battezzati bizantini successori degli elleni): i severi eroi nordici della *Saga dei Volsunghi* o del *Canto dei Nibelunghi* avrebbero probabilmente trovato Achille effemminato e piagnucolone. L'importante tuttavia è che, se il greco dell'epoca classica tollerava la compassione come debolezza scusabile e anche attraente, se anche giungeva a considerarla una virtú sociale del membro partecipe della società umana, non gli sarebbe mai venuto in mente di collegare in un qualche modo le lacrime di compassione alla sfera dello spirito, ai cammini dell'interiore autopurificazione del cuore.

Riportiamo per contrasto il ragionamento di un mistico cristiano siro dell'epoca antico-bizantina, Isacco di Ninive: « Che cos'è un cuore compassionevole?... L'accendersi del cuore dell'uomo per tutta la creazione, uomo, uccello, animale, demone ed ogni creatura. Al loro ricordo e alla loro visione gli occhi dell'uomo versano lacrime di grande e forte compassione, lacrime di un cuore capace. E per tanto patire

[29] Homeri, *Odyssea*, VIII, 579-580 [L'autore cita dalla traduzione russa di V.A. Žukovskij].
[30] Pindari, *Pythia*, 1, 164.
[31] Iamblichi, *De vita Pythagorica*, XV, p. 64^{45} Nauck.

il cuore si stringe e non può sopportare o vedere qualunque male o piccolo dolore patito da creatura. E pertanto e per le creature mute, e per i nemici della verità, e per coloro che gli fanno del male continuamente con lacrime offre preghiere perché si salvino e si purifichino; ed anche per i rettili prega con grande compassione, quale sorge smisurata nel suo cuore per il somigliare a Dio »[32].

La lacrimevole compassione che abbraccia tutto il mondo, intesa non come emozione temporanea, ma come perenne condizione dell'anima e per di piú come cammino di esaltazione, di « assimilazione a Dio », è un ideale assolutamente estraneo alla cultura antica. Entro i limiti della concezione pagana del mondo tale compassione è chiaramente priva di significato: a chi e a che vale tanta sconsolata afflizione se, come afferma la saggezza di Eraclito « la via in su e la via in giú è una sola e la stessa »[33]? L'azione dell'eroe, infatti, è per essenza priva di un fine a lui conforme e adeguato: il suo scopo fortuito si dissolve innanzi a lui come una grandezza finita confrontata con una infinita. Le fatiche di Eracle sono compiute, com'è noto, per Euristeo, e il loro risultato è in rapporto alle stesse, come il vigliacco Euristeo rispetto ad Eracle. Naturalmente gli achei vogliono saccheggiare Troia ed inoltre vendicare l'orgoglio di Menelao, ma si giustifica forse con ciò la morte di Achille? (Una sorta di fine assoluto viene attribuito forse soltanto ad Ettore, la cui impresa tende alla salvezza della patria, cioè a qualcosa di maggiore della stessa impresa, ma appunto per questo Omero marca la sua figura con un chiaro tratto di incompiutezza: non può un eroe prendere cosí seriamente la propria speranza e il tracollo della speranza!). Nel mondo dell'etica eroica l'abituale ordinamento è rovesciato: non è piú il fine consacra i mezzi, ma soltanto il mezzo, l'impresa, può consacrare un fine. L'agire dell'eroe nei suoi momenti piú alti si fa disinteressato o, il che in questa situazione è lo stesso, senza scopo: non a caso i greci innalzarono al rango di rito religioso i giochi atletici e videro in essi una diretta imitazione degli dei[34].

[32] *Tvorenija avvy Isaaka Sirijanina, podvižnika i otšel'nika. Slova podvižničeskie*, cit., Discorso 48, pp. 205-206.
[33] Heracliti *fragm.* B 60 Diels.
[34] Pausaniae, *Descriptio Graeciae*, V, 7, 10.

Analogamente anche la disfatta dell'eroe deve suscitare non ingenui sentimenti di timore o compassione, ma la sublimazione di questi sentimenti, l'annullamento della loro identità e la trasformazione in qualcosa di diverso, la loro « catarsi »[35]. L'eroe agisce e perisce, il poeta descrive la sua azione e la sua morte, il filosofo fornisce lo schema interpretativo dell'una e dell'altra, ma tutti e tre impartiscono la medesima lezione, la lezione della libertà. Libertà da cosa? Naturalmente prima di tutto dal timore; ma il timore per l'altro si chiama compassione, e il rovescio del timore si chiama speranza.

Il confine logico di tale libertà può essere simboleggiato da una duplice immagine: l'atto del riso e l'atto del suicidio. Ridendo l'uomo si sbarazza del timore, uccidendo se stesso, si sbarazza della speranza[36]. È forse necessario ricordare che un confine logico non è una norma di vita, ma appunto ciò che non può né deve diventare norma di vita? Appunto i greci con il loro « niente oltre la misura » (massima di uno dei « sette saggi »), con il loro culto della misura e con la condanna della ὕβρις come peccato contro la misura lo compresero in modo particolare. È ovvio che la civiltà greca, la democrazia greca, il discreto fascino del costume sociale greco non siano affatto costituiti da presuntuosi candidati al suicidio e neppure da cinici ridenti (ma pure non è un caso che cinico, κυνικός, sia parola greca[37]). Comunque sia, i simboli del riso e del suicidio, evidentemente niente affatto caratteristici del « temperamento nazionale » greco (se tale sintagma significa qualcosa), nella logica dell'antica concezione del mondo ricevevano il significato di punto di riferimento spirituale, non applicabile nella vita quotidiana, ma capace di definire con autorità un'altra realtà. Se i diadochi e i cesari generati dalla decadenza si sforzavano di imitare gli dei nella loro vita, in nessun modo il greco dei tempi migliori aveva fatto cosí e l'aveva anzi considerato empio, ragion per cui

[35] Aristotelis, *Poetica*, 1449 B.
[36] Cfr. O. Dittrich, *Die Systeme der Moral. Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart*, I, Leipzig, 1923, pp. 83, 91.
[37] Cfr. perfino la descrizione di un greco cosí austero e « pio » quale fu Platone: A.F. Losev, *Očerki antičnogo simvolisma i mifologii*, cit., I, pp. 250-256.

era risultato molto piú simpatico degli dei dell'Olimpo; non a caso, invero, questi erano proprio i suoi dei.

A proposito degli dei dell'Olimpo: a loro era data una estrema libertà dal timore, dalla compassione e, naturalmente, dalla speranza, ma, per il fatto che, non potendosi uccidere, erano piú limitati dell'eroe, a loro non rimaneva che mettere in pratica l'ormai proverbiale riso « omerico », descritto alla fine del I canto dell'*Iliade*. Se l'*Iliade* apre per noi la storia spirituale della Grecia pagana, colui che la conclude è Proclo Diadoco, l'ultimo filosofo dell'Antichità, il quale proprio nel riso « omerico » intravedeva l'estrema profondità dell'essere e con disprezzo concedeva le lacrime « agli uomini e agli animali ». « Ogni cura del cosmo sensibile [...] — egli nota — è detta gioco degli dei; per questo, credo, il Timeo definisce adolescenti gli dei intracosmici, perché messi a capo di cose che sono da sempre e pertanto degne di gioco, e i creatori dei miti furono soliti chiamare riso questa caratteristica cura degli dei di influenzare il cosmo... I miti presentano gli dei non sempre piangenti, ma ecco ridenti continuamente, giacché le lacrime indicano la loro cura delle cose mortali e caduche, come segni, i quali ora sono e ora non sono, nel mentre che il riso si riferisce all'insieme e alle pienezze (πληρώματα) che sempre si muovono... della piena energia. Perciò io sostengo che se ripartiremo le attività demiurgiche tra uomini e dei, il riso toccherà alla stirpe degli dei, e le lacrime ad uomini ed animali insieme »[38].

Pertanto il pianto riflette l'illibertà, il riso, la libertà; il pianto è relativo, il riso è assoluto (nel piú primordiale significato della parola « *ab-solutum* », nel significato di « allontanarsi », dato che esso si allontana dal particolare e si rapporta al tutto); le lacrime sono appropriate all'animale, alla creatura tremante, ma solo il riso è appropriato alla divinità. Per contrasto si potrebbe ricordare l'affermazione della tradizione cristiana cosí spesso ripetuta, e cioè che Cristo piangeva e mai non rideva[39], ovvero le già citate parole di Isacco di Ninive sul pianto compassionevole come cammino verso l'« assimilazione a Dio ».

Diventare simili agli dei olimpici era possibile attraverso

[38] Procli, *In Platonis rem publicam*, 1, 127-128 Kroll.
[39] Ad esempio nell'apocrifa *Lettera di Lentulo*.

il riso, o, quando non c'era posto per il riso, attraverso un altro atto di libertà specificamente proprio dell'eroe, il suicidio. Diodoro sa ciò che dice, quando definisce il suicidio «atto proprio dell'eroe», ἡρωϊκὴ πρᾶξις[40]. Il proverbio attico sottolinea questi concetti fino all'umorismo nero, proponendo di impiccarsi per divenire ritualmente il venerato « eroe » di Tebe[41]. D'altronde uccidendo se stessi si può diventare non solo un eroe, ma, in condizioni particolarmente propizie, perfino un dio: il cammino di Eracle verso l'Olimpo, passa attraverso il darsi fuoco[42]. A questo evento dell'antichità mitica si danno degli equivalenti assai tardi. Già ai tempi dell'Impero romano (quando la decadenza di tutte le regole rese possibile una stilizzazione diretta della vita stessa sul modello del mito), Antinoo, il favorito di Adriano, si affogò volontariamente nel Nilo, sacrificando la propria vita per la salvezza dell'imperatore e fu posto nel novero degli dei; la medesima cosa cercò non senza successo di ottenere per sé il filosofo errante, apostata dal cristianesimo, Peregrino detto Proteo, il cui teatrale darsi fuoco è descritto in modo cosí satirico da Luciano. Avendo nominato Peregrino siamo entrati nel campo della filosofia antica. Qui domina una figura che propone ad ogni nuova generazione di filosofi un tema vitalmente concreto, la figura cioè di Socrate, l'ironico saggio che costringe gli ateniesi ad ucciderlo; l'ironia di Socrate, come la descrive Platone è un'eco del riso degli eroi, la sua morte è una similitudine del suicidio degli dei. A lui è applicabile il contrario di ciò che si dice di Cristo: è possibile infatti immaginarselo ridente, ed è assolutamente inconcepibile piangente. Tra i discepoli di Socrate era Aristippo di Cirene, fondatore dell'edonismo, il quale insegnava di godere di ogni cosa e di non legarsi a nulla; nelle sue mani la filosofia si trasforma nell'arte di ridere con naturalezza, ma il discepolo di Aristippo, Egesia soprannominato Πεισιθάνατος (« Colui che convince a morire ») trasse precise conclusioni dalla dottrina della giocondità di vita: lo scopo della vita è la libertà dal dolore, e la maggiore libertà dal dolore è data

[40] Diodori, *Bibliotheca*, IV, 61.
[41] Pseudo-Plutarchi, *Proverbia Alexandrinorum*, 47.
[42] Si veda F. Dornseiff, *Sprache und Sprechender. Kleine Schriften II*, Leipzig, 1964, p. 279.

dalla morte. Raccontano che gli spettatori delle lezioni di Egesia si affrettarono a mettere in pratica il suo insegnamento, cosí che le lezioni furono proibite per ordine di Tolomeo Filadelfo [43]; se ciò è inventato, non è inventato male: l'insegnamento del riso trapassa infatti organicamente nell'insegnamento del suicidio. L'ironia e la morte volontaria — due possibilità che costituiscono il privilegio dell'uomo e rimangono inaccessibili all'animale — costituiscono nel loro insieme l'estrema garanzia della dignità umana cosí come la concepisce l'Antichità. In particolare la libertà civile è garantita dalla decisione di uccidere se stessi nel momento necessario; le parole del poeta romano Lucano « le spade sono fatte perché nessuno sia schiavo » [44], incise per un ingenuo malinteso dai giacobini sulle sciabole della Guardia Nazionale, si riferiscono non alla spada diretta verso il petto del tiranno, ma alla spada indirizzata verso il petto del suo possessore. La libertà di Atene è spiritualmente affermata nell'ora della sua perdita attraverso il suicidio di Demostene, la libertà di Roma attraverso il suicidio di Catone Uticense, di Bruto e di Cassio. Secondo il parere di Seneca condannare la « violenza sulla propria vita » significa « chiudere la strada della libertà » [45]; colui che apre al sangue la via d'uscita dalle vene, apre a se stesso la via d'uscita alla libertà. S'intende che è solo al tempo dei cesari che l'antica libertà acquista questo specifico profumo di sangue sparso nella vasca. Da sempre, invece, essa aveva un interiore legame semantico con la possibilità morale del suicidio. Il suicidio per necessità era diventato l'ultimo e conclusivo gesto di quella serie di gesti socialmente significativi che rappresentava la vita dell'« uomo grande nell'animo ». La rilevanza sociale giustifica talvolta anche il carattere estetizzante, per noi insopportabile, di questo atto che si compie preferibilmente davanti alla gente, accompagnato da un detto memorabile. « [Trasea] conduce nella stanza da letto Elvidio e Demetrio; là stende entrambe le braccia perché gli taglino le vene e, quando il sangue ne sgorga, asperge con esso il pavimento, *chiama a sé il questore* e dice: 'Noi offriamo una libagione a Giove Liberatore; *guarda*

[43] Ciceronis, *Tusculanae disputationes*, I, 34; 1, 83-84.
[44] Lucani, *Pharsalia*, IV, 579.
[45] Seneca, *Epistolae morales*, VIII, 1, 14.

[e *ricorda*], giovane' » [46]. Quale biasimo nell'osservazione dello stesso Tacito a proposito dei cospiratori che si uccisero « senza compiere ed esprimere cosa degna di memoria » [47]!

Niente è piú opposto all'immagine del « Servo di Jahvé » come la descrive il succitato capitolo LIII del *Libro di Isaia*: « Come agnello fu condotto al macello, e come pecora muta davanti ai suoi tosatori, cosí egli non aprí le sue labbra » [48]. Questo stesso silenzio, questo stesso rifiuto della retorica di fronte alla morte lo incontriamo nel racconto evangelico della condanna di Gesù [49]. « Egli tutto sopporta in silenzio, in piedi, senza parole, perché Adamo esulti! » — esclama Romano il Melode. « Senza voce stava Colui che parla con i tuoni, e senza parole colui che è la Parola ». « Colui che coglie in fallo i sapienti ottenne la propria vittoria attraverso il silenzio » [50]. Per questo comportamento di Cristo che doveva diventare norma morale del comportamento dei cristiani, gli esegeti bizantini indicavano, ovviamente, un fondamento mistico, ma, accanto a questo, motivazioni assolutamente pratiche da riferire alla sfera sociale: « Impariamo anche noi da questo a non dir nulla, nel caso in cui ci trovassimo davanti ad un tribunale ingiusto,... e non ascoltassero le nostre giustificazioni » [51]. Quando il tribunale è « ingiusto » e l'uomo vede distintamente la propria impossibilità di difendersi, quando si accorge che in ogni caso la parola non sarà intesa umanamente, solo il silenzio può ancora proteggere gli ultimi valori rimasti. La caratteristica cosí antiellenica dell'episodio evangelico fu particolarmente notata da un ellenico « convertito » come Origene: « Il Salvatore e Signore nostro Gesù Cristo taceva quando testimoniavano il falso su di lui, e niente rispondeva quando lo condannavano » [52]. Per i greci « non convertiti » l'assenza, in punto di

[46] Taciti, *Annales*, XVI, 35 [l'autore cita dall'edizione russa: Kornelij Tacit, *Sočinenija v 2-ch t.*, I, Leningrad, 1969, p. 326].
[47] *Ibidem*, XV, 70. [Kornelij Tacit, *Sočinenija v 2-ch t.*, cit., p. 310].
[48] *Liber Isaiae*, LIII, 7.
[49] *Evangelium secundum Matthaeum*, XIII, 62-63; XXVII, 12-14; *Evangelium secundum Marcum*, XIV, 61; XV, 4-5.
[50] Romanos le Mélode, *Hymnes*, Introduction, texte critique etc. par J. Grosdidier de Matons, IV, Paris, 1967 (SC 128).
[51] *Blagovestnik. Tolkovanie na svjatye Evangelija blaž. Feofilatka, archiep. Bolgarskogo*, cit., p. 166.
[52] Sono le parole iniziali del trattato polemico *Contro Celso*: PG 11, coll. 641-644.

morte, di belle massime da parte del Maestro è semplicemente una sciocchezza, una dimostrazione dell'esiguo slancio spirituale della nuova religione [53]. Essi non avevano assolutamente torto quando si sentivano per questo degli emarginati al di fuori delle precedenti garanzie sociali.

Abbiamo visto come si presentano le cose nel mondo del paganesimo antico, mondo di dei ridenti e di saggi che si danno la morte, mondo dell'inflessibilità eroica e dell'imperturbabilità filosofica, del gioco disinteressato e dell'impresa inutile; mondo in cui il bene supremo è non temere nulla e nulla sperare. Se scruteremo un po' piú a fondo questo mondo, noteremo la sua curiosa caratteristica: per la sua struttura semantica somiglia ad un cerchio senza centro. In effetti in cima all'Olimpo greco, com'è noto, stavano « dodici dei » supremi; ma il numero dodici nell'universale simbolica del mito, del rituale e del mistero indica il cerchio zodiacale che sottende un qualche centro trascendente rispetto al cerchio stesso: il dodici non è mai solo, ma è sempre intorno ad un'unità (le costellazioni dello Zodiaco intorno al Sole, i figli di Giacobbe intorno al loro padre, gli apostoli intorno a Cristo, e infine i paladini intorno al re Artù o a Carlo e cosí via). Ma intorno a chi si riuniscono gli dei dell'Olimpo? Al centro non c'è nessuno: invero Zeus, « padre degli dei e padre degli uomini », non è che uno dei dodici. Il luogo santo, malgrado il proverbio, rimaneva vuoto, e i filosofi erano liberi di insediare in questo vuoto intelligibile le loro astrazioni del « Bene » o dell'« Uno ». (In contrasto diretto si possono collocare le notissime raffigurazioni antiche del mondo divino come successione di figure sedute o in corteo *compositivamente equivalenti* nel fregio del tesoro dei Sifni a Delfi, nel fregio orientale del Partenone, nelle nere figure del « vaso François » e il piú rigoroso accentramento delle composizioni antico-bizantine, dove la figura di Cristo è affiancata da simmetriche figure di apostoli o di angeli). Per quanto riguarda gli sforzi dei filosofi di ispirazione religiosa, la storia dell'idealismo ci convince della piena possibilità che ha l'astrazione di apparire come oggetto delle piú autentiche estasi mentali; ciò che l'astrazione non può fare è di comunicare il sentimento del concreto possesso del valore supremo.

[53] Celsi, *Contra Christianos*, II, 43.

Nel caso che il valore supremo non si possa realmente possedere, al posto dell'interesse per l'assoluto si stabilisce l'assoluto disinteresse, cioè al posto dell'ideale della libertà dalla paura e dalla speranza, la conformità etica a quel centro vuoto intorno a cui si costruisce il mondo degli dei olimpici. Solo cosí si rende possibile l'ideale dell'atarassia; solo cosí e in nessun altro modo. Basta infatti immaginarsi che tutto vada all'incontrario: che all'uomo sia dato come dono e posto come compito il concreto possesso del valore assoluto, il quale si trova al centro stesso del cerchio dei valori; che tale possesso possa essere acquistato per sempre, ma possa anche essere irrevocabilmente perduto; che, di conseguenza, tutte le azioni e gli avvenimenti nella vita dell'uomo e nella storia dell'umanità abbiano comunque una relazione con la prospettiva della salvezza assoluta o della rovina assoluta, accostandosi ora all'una, ora all'altra, e in questa prospettiva ricevano il significato, la smisurata pesantezza del loro plastico sembiante, nel caso tutto questo si presenti cosí, per l'estetica e l'etica del gesto elevato, del riso distaccato e del nobile disprezzo non c'è semplicemente posto. Se è effettivamente possibile « acquistare » soltanto il valore assoluto, allora non ricercarlo con tutta la concentrata cupidigia dell'avaro, non trepidare per esso, non strisciargli incontro in ginocchio, con paura e speranza, con lacrime e trepidazione, dimenticando la dignità del portamento, non è piú eroica grandezza di spirito, ma piuttosto insensibilità d'animo, indurimento del cuore.

Naturalmente il sintagma « valore assoluto » è espressione nostra, dell'Europa moderna; il primo cristianesimo parlava un'altra lingua. Ma proprio il fatto che la parola « valore » sia collegata alla sfera concettuale mercantile, non è fuori luogo; anche le corrispondenti parabole evangeliche fanno appello alle immagini dell'avido accaparratore. « Il regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto in un campo, che un uomo trova e nasconde di nuovo, poi va, pieno di gioia, e vende tutto ciò che ha e compra quel campo. E ancora: il regno dei cieli è simile a un mercante che va in cerca di pietre preziose, il quale, trovata una pietra di grande valore, va e vende tutto ciò che ha e la compra » [54]. Le immagini di

[54] *Evangelium secundum Matthaeum*, XIII, 44-46.

queste parabole per il Levante dell'epoca romana e bizantina sono assolutamente concrete ed eloquenti; tra l'altro il loro significato è identico all'idea di valore assoluto, di supremo limite assiologico. Di fronte a un tale valore l'uomo deve comportarsi come un accaparratore, e per di piú tenace, prudente e riservato: « Colui che possiede una perla e spesso la tiene in mano, egli solo sa quale ricchezza possegga, gli altri non lo sanno » [55]. Come è ben noto all'ascetica bizantina, il disattento possessore della « perla », che davanti a tutto il mondo se ne compiace, viene spesso derubato da invisibili nemici. All'eroe si addice di ottenere la propria vittoria e la propria rovina davanti a tutto il mondo, come fosse uno spettacolo pubblico, ma per il mercante intelligente è meglio sedere un po' piú in silenzio. Riflettiamo un attimo a ciò che avviene! Dinanzi agli occhi dei seguaci dell'etica cristiana viene posto ad emblema ed esortazione non l'ideale dell'eroe prodigo, ma la ben piú modesta immagine del mercante accaparratore; viene posta affinché si trasformi nel suo contrario. Viene infatti giustificato soltanto il « mercante giudizioso », cioè l'accaparratore che indirizza totalmente la sua cupidigia verso l'assoluto e la distoglie da tutto il rimanente. Pertanto il Vangelo condanna perfino l'innocente cura del domani. « Non preoccupatevi dunque e non dite: 'Cosa mangeremo?', oppure 'Cosa berremo?', oppure 'Cosa indosseremo? » [56]. E perché questo? Certamente non perché la condizione di attenta sollecitudine sia di per se stessa senza eleganza, oppure vile, oppure indegna per il saggio; l'immagine del mercante è appunto il paradigma di una tale condizione. Lo scopo non è il raggiungimento di una spensieratezza di principio in rapporto al tutto, una spensieratezza eroica, o cinica [57], o semplicemente frivola. Lo scopo, al contrario, è la totale concentrazione della mente e della volontà verso una unica cura: come acquisire e mantenere la « perla »? Quanto al significato il cristiano « non preoccupatevi » è in diretta

[55] *Blagovestnik. Tolkovanie na svjatye Evangelija blaž. Teofilatka, archiep. Bolgarskogo*, cit., p. 81.
[56] *Evangelium secundum Matthaeum*, VI, 31.
[57] È caratteristico che al cinico, come appare chiaro dall'intera serie degli aneddoti e delle leggende filosofiche non importi, in linea di principio, di gettare le proprie sostanze nel mare ovvero di distribuirle agli uomini; in entrambi i casi si tratta di un atto di autoliberazione, non di compassione.

contrapposizione alla ellenica « imperturbabilità ». Dal punto di vista dello stoico o del cinico le necessità e le esigenze di un'unica esistenza umana sono a tal punto insignificanti che di esse non val la pena che se ne preoccupi neppure l'uomo; dal punto di vista della Bibbia esse sono a tal punto importanti che continuamente se ne interessa Dio nell'atto della sua « provvidenza ». L'insegnamento neotestamentario sulla beatitudine di « coloro che non si preoccupano » prosegue la tradizione veterotestamentaria. Tutti i miracoli dell'Antico Testamento sono disposti intorno ad un unico miracolo centrale, il quale si concretizza simbolicamente in essi, intorno alla disponibilità dell'assoluto e dell'indubitabile ad immischiarsi nel finito e nel casuale. È del tutto inconcepibile non il fatto che le acque del Mar Rosso si siano ritirate una volta davanti ai fuggitivi, come racconta il *Libro dell'Esodo*; inconcepibile è che il Dio extramondano, extratemporale ed extraspaziale facesse propria la causa di un pugno di disperati. Se egli può comportarsi cosí, che cosa gli impedisce di fare sua anche la causa di un unico piccolo uomo sperduto nei mondi della natura e della società? Il miracolo infatti è per definizione diretto non verso il generale, ma verso il concreto-unico, non verso l'« universo », ma verso l'« io », verso la salvezza di questo « io », verso l'estrazione di questo dallo spessore oggettuale delle circostanze e delle cause. La speranza di essere « udito » attraverso la cosmica musica delle sfere e di non essere dimenticato in tale enormità, la speranza di non smarrirsi (« ...ogni capello che avete sulla testa è contato... »), questa speranza esclude radicalmente la consolazione filosofica di Marco Aurelio, il quale esortava ad accogliere come un bene proprio lo smarrimento nell'impersonale ritmo della natura. Contro la massima stoica « è insensato tendere verso l'impossibile » si ergono le parole dell'apostolo Paolo: « speranza contro ogni speranza » [58].

Siamo di nuovo tornati alla parola « speranza »; il discorso ci porta proprio ad essa. Questa condizione tesa, critica del cuore « ardente », aspirazione verso ciò che non c'è e che non si può verificare, costituisce il principale ostacolo per l'atarassia e perciò è smascherata con grande impegno dai

[58] *Epistola ad Romanos*, IV, 18.

filosofi greci; ma all'interno dei testi biblici rappresenta la principale modalità di rapportarsi al valore assoluto. Lo stesso Dio biblico può essere definito « speranza » per il credente [59]; e Paolo, che la leggenda vuole allievo del rabbi Gamaliele, quando chiama il suo Dio « Dio della speranza », non fa che seguire le tradizioni veterotestamentarie [60]. Di qui deriva l'insegnamento neotestamentario sulla speranza come una delle tre virtú supreme (teologali), insegnamento formulato alla fine del tredicesimo capitolo della *I Lettera ai Corinzi*. Dio è speranza, e la vita al suo cospetto è speranza; ovvero, il che è lo stesso, essa è timore, « timore del Signore ». In alcune espressioni bibliche anche sul piano puramente verbale il timore e la speranza sono presentati come un'unità, quasi un'identità: « nel timore del Signore è la speranza del forte » [61]; « il timore di Dio non deve forse essere la speranza? » [62]. E questo è ovvio, dato che il timore e la speranza sono due diversi nomi di un'unica cosa, l'interesse. E se il valore assoluto esige un interesse assoluto, il cammino verso di esso si presenta come un cammino di timore e speranza. Al timore e alla speranza come universali della vita cristiana si riferiscono due testi neotestamentari: « col timore date compimento alla vostra salvezza » [63] e « nella speranza siamo stati salvati » [64]. In entrambi i casi i concetti « timore » e « speranza » sono uniti al concetto « salvezza ». Naturalmente il timore di cui si parla è proprio il timore per la salvezza, e la speranza è proprio la speranza della salvezza, ma con ciò non si è detto tutto, dato che il timore costituisce una condizione della « salvezza », e la speranza, se è una speranza piena, perfetta, contiene già in sé una sorta di possesso della « salvezza » ancor prima che sia posseduta: Non è detto: « nella speranza ci salveremo », bensí: « nella speranza siamo stati salvati » (ἐσώθημεν — forma dell'aoristo). E questo nonostante che la speranza per sua stessa essenza si riferisca a ciò che ancora non è dato, che non si è ancora manifestato: « la speranza, quando si è vista, non è piú speranza; infatti

[59] *Psalmus*, LXX/LXXI, 5 e LXX/LXXI, 7.
[60] *Epistola ad Romanos*, XV, 13.
[61] *Proverbia Salomonis*, XIV, 26.
[62] *Iob*, IV, 6.
[63] *Epistola ad Philippenses*, II, 12.
[64] *Epistola ad Romanos*, VIII, 24.

ciò che si è visto, come lo si può sperare? Ma quando speriamo ciò che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza » [65]. C'è qui il caratteristico paradosso del cristiano « già-e-non-ancora » (ad esempio, il credente si concepisce straordinariamente vicino al proprio Dio, entrando egli nel « corpo di Cristo » come suo « membro », e tuttavia Dio rimane il termine infinitamente lontano dei suoi sforzi). Tale paradosso più di una volta fu messo a tema dalla letteratura bizantina; la sua espressione classica, conclusiva si può trovare, tra l'altro, in un inno di Simeone il Nuovo Teologo, poeta e mistico che visse a cavallo dei secoli X e XI:

> Mirabile a pensarsi e impossibile a dirsi!
> Tra smisurati averi, povero io sono,
> E misero tra le ricchezze, cosí invoco:
> Ho sete, meravigliosa è l'abbondanza dell'acqua!
> Chi mi darà, ciò di cui uso pienamente?
> Dove troverò, Colui che mi è proprio?
> Come potrò afferrare, Ciò che soltanto al mio interno è dato
> E in tutto il mondo esterno non si trova?... [66]

È facile ravvisare come la drammatica coesistenza di esaltante speranza e penetrante timore, la quale costituisce lo sfondo emozionale dei sermoni e degli inni bizantini, sia radicata negli stessi fondamenti della concezione cristiana dell'uomo. Già l'Antico Testamento concepí l'uomo non come sostanza naturale uguale a se stessa, sostanza che si presta a descrizioni non contraddittorie, ma come intersezione delle contraddizioni tra Dio e il mondo che si sviluppano nel processo dinamico della « storia sacra ». L'uomo è creato dalla terra e tramite ciò è incluso nell'ordine delle cose; ma non solo: se il suo corpo viene fatto come una cosa, la sua anima viene soffiata dentro di lui come soffio di Dio stesso, e tramite ciò è sottratto all'ordine delle cose [67]. Come cosa l'uomo si trova nelle mani del Creatore, come argilla in mano al vasaio [68]; ma in quanto non è una cosa l'uomo sta di fronte

[65] *Ibidem*, VIII, 24-25.
[66] Dall'inno III, intitolato nei manoscritti: « Chi sia il monaco, quale sia la sua attività, a quale sublimità di contemplazione sia stato questi elevato ». Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, Introduction, texte critique etc. par J. Koder, I, Paris, 1969 (SC 156), p. 188.
[67] *Genesi*, II, 7.
[68] *Liber Isaiae*, XLV, 8 e *passim*.

al Creatore come partner di un dialogo. L'autorità di Dio sull'uomo si esprime non come silenzioso impiego di una cosa, ma come ordine espresso verbalmente in « comandamenti », da una volontà ad un'altra volontà; e appunto per questo l'uomo può disubbidire. Adamo è onorato dell'« immagine e somiglianza con Dio »; ma, a differenza degli esseri naturali che non possono perdere la loro immagine non-divina, non-simile-a-Dio, all'uomo è data la possibilità di distruggere con le proprie mani la propria somiglianza a Dio. Il suo cammino, cominciato con il « peccato originale » si dispiega come una serie di drammatici passaggi dall'elezione al rinnegamento e viceversa. Tutti questi paradossi biblici, ripensati nel generale contesto del cristianesimo e diventati piú precisi con l'accostarsi ad essi dei concetti filosofici greci, subiscono una sostanziale accentuazione. L'insegnamento cristiano sull'uomo è orientato all'insegnamento sul « Dio-uomo » Cristo, il quale, in accordo con la formulazione del IV Concilio Universale (Calcedonia, 451), è Dio e uomo in due nature « non confuse, immutabili, indivise e inseparabili », essenza celata al di là del tempo ed evento rivelatosi nel tempo storico. Se già il veterotestamentario Adamo racchiudeva e trasmetteva ai posteri l'alito in lui insufflato da Jahvé, nella persona dell'evangelico « Figlio dell'Uomo » la carne umana racchiude totalmente in sé « tutta la pienezza della divinità » [69]. È assai importante il fatto che la venuta di Dio nel mondo degli uomini nell'interpretazione del simbolo di fede niceno-costantinopolitano non sia semplicemente una « incarnazione », cioè una materializzazione, ma precisamente un « inumanarsi » (ἐνανθρωπισμός), un'assimilazione della natura psicofisica dell'uomo; e che dopo la resurrezione e l'ascensione di Cristo tale natura umana attraverso il suo indissolubile legame « ipostatico » con la seconda persona della trinità risulti assimilata alle profondità della vita intra-divina. Ciò nonostante, tale glorificazione non è assolutamente meritata dall'uomo, bensí, al contrario, sorge come risposta alla sua gravissima colpa cosmica: l'inumanarsi di Dio, nella prospettiva della storia mistica, non è altro che la rigorosa corrispondenza alla caduta dell'uomo (Cristo - Nuovo Adamo, Maria Vergine - Nuova Eva, l'albero della croce -

[69] *Epistola ad Colossios*, II, 9.

antitesi dell'albero della conoscenza, ecc.). « Adamo, creato dal fango, era come molle e bagnato e non poteva, come la terra cotta, crescere nell'immortalità — è la riflessione di Metodio Licio. — Proprio per questo Dio, desiderando ricostituirlo... lo fece da principio duro e forte nel seno virginale, unendolo e mescolandolo con il Verbo » [70]. La venuta di Dio nel mondo degli uomini è misura « curativa », effetto della colpa e della miseria degli uomini. Una volta compiuto, tuttavia, l'inumanarsi apre all'uomo la prospettiva di diventare Dio [71]; come nota già Ireneo, autore cristiano greco del II secolo, « il Figlio di Dio si fa Figlio dell'Uomo perché il figlio dell'uomo diventi figlio di Dio » [72]. Se Cristo è Dio-uomo « per natura », ogni cristiano è potenzialmente Dio-uomo « per grazia », e prima in quest'ordine è Maria Vergine, nella cui persona la natura umana, insieme ai suoi aspetti piú corporei (quali la realtà « viscerale » della maternità, che occupa un posto cosí importante nel sistema figurale-simbolico della poesia sacra bizantina), ascende al di sopra dell'incorporea spiritualità degli angeli; un importante testo liturgico chiama la Madonna « piú onorabile di un Cherubino e senza confronto piú gloriosa di un Serafino ». Come dice Giovanni Crisostomo, « l'uomo che era piú in basso delle pietre, [Cristo] lo ha posto piú in alto degli angeli, degli arcangeli, dei troni, delle dominazioni » [73]. La prospettiva del destino umano trapassa in alto nell'eternità che è Dio: « Amati! Noi siamo ora figli di Dio; ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato » [74]. È chiaro pertanto che, in un certo senso, gli uomini possono essere chiamati « dei » (già nel Vangelo di Giovanni sono ascritte agli uomini le parole del salmo « Ho detto: voi siete dei » [75]; secondo l'espressione dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita è questa la « divina omonimia » [76]. È proprio nella tradizione cristiana che per la prima volta appare il ter-

[70] Methodii, *De virginitate*, III, 5.
[71] Si veda M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Péres grecs*, Paris, 1970; P. Bratsiotis, *Die Lehre der Orthodoxen Kirche über die Theiosis des Menschen*, Brussel, 1961.
[72] Irenei, *Adversus haereses*, III, 10, 2: PG 7[1], col. 873.
[73] Ioannis Chrysostomi, *In epistolam ad Colossios*, 5: PG 62, col. 332.
[74] *I Epistola Ioannis*, III, 2.
[75] *Evangelium secundum Ioannem*, X, 34.
[76] Pseudo-Dionysii Areopagitae, *Epistola*, VIII.

mine « superuomo », che avrà poi un cosí strano destino [77].

Ma lo status divino dell'uomo nell'ambito empirico è racchiuso dall'involucro della umiliazione morale e fisica; e proprio la Tarda Antichità percepí tale umiliazione con una intensità fino ad allora sconosciuta. Se per la classica visione del mondo greco-romana l'uomo è, per cosí dire, un cittadino del cosmo che fa uso dei suoi inalienabili, se pure limitati, diritti civili, per quelle correnti spirituali come il cristianesimo, ma anche lo gnosticismo e il manicheismo, egli è piuttosto un figlio di re che sopporta in esilio un'infamia non consona al suo rango. Questa immagine non è inventata da noi: essa viene proposta, propriamente parlando, già nella parabola del figliol prodigo ed è successivamente posta al centro di una famosa opera di poesia religiosa protobizantina, il cosiddetto *Inno della perla*, il quale entrò a far parte dei semignostici *Atti dell'apostolo Tommaso* (scritti probabilmente in siriaco non lontano da Edessa nella prima metà del III secolo, e conservatisi in due varianti, siriaca e greca). Questo salmo, che nel corso della narrazione viene cantato dall'apostolo in prigione, racconta la « discesa » del re del Paese d'Oriente in Egitto, terra di tenebra ed oblio. La gente d'Egitto riesce ad indurre il re in tentazione, e questi, gustando le leccornie d'Egitto, dimentica se stesso, la sua dignità e la sua missione:

Non so in che modo riconobber essi,
che io non ero della loro terra,
tessero allora un inganno astuto,
saggiar mi fecero del loro cibo;
dimenticai d'esser figlio regale,
e servo mi feci del loro re;
ormai ero giunto alla famosa perla,
alla cui volta ero stato inviato,
ma per le pesanti loro leccornie,
io sprofondai in un intenso sonno pesante... [78]

[77] Cfr. E. Benz, *Der dreifache Aspekt des Übermenschen. Eranos-Jahrbuch*, 1959, Zürich, 1960.

[78] *Acta apostolorum apocrypha*, Ed. R.A. Lipsius et M. Bonnet, II, 2, Lipsiae, 1903, pp. 219-224.

Questo sventurato e umiliante oblio è destinato a durare fino a quando dal Paese d'Oriente, dalla casa paterna non gli giunge una lettera:

...Alzati
e svegliati dal tuo torpore,
ascolta i verbi di questa missiva,
ricorda dunque: d'un re tu sei figlio!
Stai tu portando d'uno schiavo il giogo;
ricorda la toga, la veste d'oro,
ricorda dunque, ricorda la perla,
per cui in Egitto tu fosti inviato!
[...] – Allora il suono di una tale voce
fe' ridestar in meco il sentimento,
la lettera presi e tutta la baciai,
ed ogni riga lessi avidamente;
punto per punto vi era stato scritto,
ciò che nel cuore mio era segnato.
Allora infine riuscii a ricordare
che figlio di re io sono per stirpe,
e che libertade richiedon da me
i nobilissimi miei natali
mi ricordai allora della perla,
per cui in Egitto ero stato inviato!

È facile vedere il paradosso della situazione spirituale che è abbozzata nelle emblematiche figure dell'« Inno della perla »: destarsi dal sonno dell'oblio e ricordarsi della propria dignità regale significa anche sentire la propria umiliazione, la propria colpa, il dolore e la vergogna. Dal punto di vista del cristianesimo le cose stanno precisamente cosí. Esso istruisce l'uomo a pensare a se stesso come ad un essere elevato, molto elevato. « Se penserai a te stesso come ad un essere vile, — esclama Gregorio Nazianzeno —, ti ricordo che tu... sei reso Dio, e che attraverso le sofferenze di Cristo entri nella gloria immortale! » [79]. Sarebbe tuttavia assai avventato intendere questo entusiasmo nello spirito dell'umanesimo pagano o neopagano. La dignità regale, secondo l'antropologia cristiana, non è un attributo della natura umana indipendente ed equivalente a se stessa. In primo luogo essa è stata donata dal creatore in un atto di inesplicabile generosità di fronte al quale non rimane all'uomo che rispondere col grido: « da dove dunque mi viene tutto ciò? ». In secondo

[79] Gregorii Nazianzeni, *De humana natura*, PG 37, col. 678 A.

luogo, essa è trasformata dalla caduta di Adamo nel suo esatto contrario; un poema liturgico antico-bizantino che ha per tema il peccato dei progenitori contiene il *refrain*: « O a quale alto onore fu l'uomo innalzato! » (ὢ πόσην ἄνθρωπος ἔσχε τιμὴν) [80] — ma questo *refrain*, tornando piú e piú volte all'alternanza delle strofe, suona come ironia che inasprisce il cuore, come avvertimento di ciò che l'uomo poteva perdere. Avendo perduto la sua superiore collocazione, l'uomo, nel senso letterale del termine « non trova posto per sé » in nessun luogo: nel cosmo della natura e della storia egli è « straniero e pellegrino » [81]. Avendo perso la naturale pienezza dei diritti e la corrispondente legittima baldanza del cittadino libero, l'uomo riceve come importantissimo universale della propria esistenza la *vergogna* giacché egli è diventato, come afferma il già citato poema *Adamo ed Eva*, γύμνος τῆς παρρεσίας, e la protezione della « parresia » non è piú gettata sulla sua indifesa nudità. In terzo luogo, per il ristabilimento della dignità regale dei discendenti di Adamo era necessaria la venuta e la morte in croce di Cristo, cioè l'evento che fa appello ai piú profondi sentimenti dell'uomo e che avanza a questo stesso uomo le piú incredibili richieste, dato che questi è stato « comprato » a cosí « alto prezzo » [82]. Ed infine, in quarto luogo, la sua presente condizione per quanto dignitosa, non può non essere considerata dal cristiano come vergognosa, essendo costretto a misurarla con il metro dell'assoluto: ogni suo merito è finito, nel mentre che la colpa è infinita. Il cristianesimo istruisce l'uomo a concepire il proprio corpo come tempio di Dio [83], e il piú grave motivo di lamento è che questo corpo sia « tutto profanato » [84]! Il cristianesimo inculca nell'uomo l'idea che egli è portatore dell'immagine di Dio, e quali lacrime basteranno per piangere l'umiliazione di questa immagine? Il lacerante dolore per l'offuscata immagine di Dio nell'uomo, completamente sconosciuto all'Antichità, diviene un tema della lirica religiosa bizantina a partire dal piú antico dei poeti cristiani, Gregorio Nazianzeno. Ecco, a titolo di esempio, alcuni estratti delle sue poesie:

Oh, che cosa mi è accaduto? Dio di verità,
Oh, che cosa mi è accaduto? Vuoto nell'anima,
Se n'è andata tutta la dolcezza dei benefici pensieri,
E l'indolenzito cuore privo di sensi
È pronto per diventare il rifugio del Re della Sozzura.
Non permetterlo, o Dio! Il vuoto dell'anima
riempi di nuovo con la tua grazia.

Oppure, quest'inizio di lamentazione poetica:

Ahimè! Cristo mio, penoso è per me respirare e vivere!
Ahimè! Non c'è misura, non c'è fine al tormento!
Ahimè! Sempre continua il pellegrinaggio della vita,
In disaccordo con il mondo intero e con me stesso,
E l'immagine di Dio si offusca nell'umiliazione!...

Oppure, infine, questo lamento:

Si corrompe l'immagine di Dio! Dov'è la salvezza?
Si corrompe l'immagine di Dio, il dono stupendo!
Perisce l'immagine del Signore! Oh, scellerato, scellerato,
Tu mi hai cambiato l'anima! Come in un fuoco io brucio!... [85]

Ciò che si trasforma in queste lamentazioni è quel virile ed espressivo lacrimare moderno che era già cosí sentimentale nei cosiddetti romanzi tardoantichi, quali *Le Etiopiche* di Eliodoro; qui esso acquista, infine, lo stesso serio contenuto che definisce la nuova immagine dell'uomo. Questa immagine si dimostra aperta, e non solo verso l'alto, nella direzione di possibilità divine e sovrumane, ma anche verso il basso, nella direzione di suggestioni diaboliche, che violentano e disintegrano la volontà. L'uomo non può spiegare la propria vita interiore senza i concetti di grazia e di « possessione » diabolica. Se la classica concezione antica dell'uomo era statuaria-conchiusa e a volumi pieni, il cristianesimo chia-

[80] *Frühbyzantinische Kirchenpoesie. I. Anonyme Hymnen des V-VI Jahrhunderts*, ed. von P. Maas, cit., pp. 13-16 (*Kontakion per Adamo ed Eva*).
[81] *Epistola ad Hebraeos*, XI, 13.
[82] *I Epistola ad Corinthios*, VI, 20.
[83] *Ibidem*, VI, 19; cfr. anche le meditazioni raccomandate da Simeone il Nuovo Teologo nel corso delle quali l'asceta si abitua a percepire la propria carne come parte del corpo di Cristo.
[84] *Kontakion per la settimana del Pubblicano e del Fariseo* (si veda Μέγας καὶ ἱερός Συνέκδημος ὀρθοδόξου Χριστιανοῦ, Ἀθῆναι, 1972, p. 811).

[85] *Pamjatniki vizantijskoj literatury IV-XI vekov* [Monumenti della letteratura bizantina dei secoli IV-XI], Moskva, 1968, pp. 73-74.

risce con inaudita intensità il doloroso sdoppiamento all'interno della personalità: « Non capisco ciò che faccio: e questo perché non ciò che voglio, faccio, ma faccio ciò che detesto. Se faccio ciò che non voglio riconosco che la legge è buona, e pertanto non sono piú io a farlo, ma il peccato che vive in me. Infatti so che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene; perché c'è in me il desiderio del bene, ma non ciò che lo può attuare. Non compio il bene che voglio, bensí compio il male che non voglio. E se faccio ciò che non voglio, non sono piú io a farlo, ma il peccato che vive in me... Nelle mie membra vedo un'altra legge che combatte la legge della mia mente e mi rende prigioniero della legge del peccato »[86].

Anche per la visione cristiana del mondo, come per la filosofia pagana antica, la natura umana conserva una posizione centrale in mezzo a tutto l'esistente[87]; ma questa natura non poggia piú su se stessa e non ruota intorno al proprio asse con la regolarità di un corpo celeste (come viene raffigurato nel *Timeo* platonico[88]); essa è distesa tra l'accecante abisso della grazia ed il nero abisso della rovina, con la prospettiva immediata di slanciarsi inesorabilmente o verso l'uno, o verso l'altro di questi abissi.

Finché quest'ora non giunge ogni oggettiva prosperità dell'uomo deve solo accentuare la sua mistica umiliazione e, per contro, ogni oggettiva umiliazione può servire da scuro sfondo auspicabile per lo splendore dell'intima glorificazione. L'umiliazione presa su di sé è mezzo per salvarsi dall'altra umiliazione, quella « ontologica ». « Un cuore affranto e umiliato il Signore non disprezza »[89]. È questo l'astuto espediente del « prudente mercante » che ambisce alla « perla ». « Infatti chi si esalta sarà umiliato, e chi si umilia sarà esaltato »[90]. « Si rallegri l'umile fratello per la sua elevazione, e il ricco per la sua umiliazione perché passerà come fiore d'erba »[91]. Agli inizi del V secolo appare in Siria la leggenda di Alessio, « uomo di Dio, da Roma », al quale spetterà un grande futuro nelle letterature del Medioevo dalla Francia

[86] *Epistola ad Romanos*, VII, 15-16 e VII, 23.
[87] Cfr. Nemesii, *De natura humana*: PG 40, col. 512.
[88] Platonis, *Timaeus*, 44 d.
[89] *Psalmus*, L/LI, 19.
[90] *Evangelium secundum Lucam*, XIV, 11.
[91] Iacobi, *Epistola*, I, 9-10.

alla Russia. Alessio era figlio di ricchi e devoti genitori, il loro figliolo unico e teneramente amato, ma la notte delle sue nozze egli fuggí da Roma, visse mendicando nella santa città siriaca di Edessa, quindi, diventato irriconoscibile, cencioso e piagato tornò alla casa paterna e qui si fermò, come un vagabondo che vive di carità; in modo particolarmente commosso la leggenda descrive i servi che deridono il lurido mendicante, mentre i genitori e la giovane sposa illibata si affliggono per Alessio pensando che sia lontano; soltanto alla sua morte, a maggior strazio del cuore, i congiunti riconoscono il suo corpo[92]. La leggenda, naturalmente, è estranea ad una protesta sociale, ma non è affatto estranea ad un significato sociale. La famiglia del santo (descritta con intensa partecipazione) è fornita di tutti gli attributi della nobiltà e della ricchezza, e per giunta in modo straordinariamente iperbolico; ma tutta questa abbondanza appare inutile, oggetto di un doloroso sorriso attraverso le lacrime, e in ciò risiede tutta la sua sostanza. La casa doviziosa, corno dell'abbondanza, la stima e la nobiltà, la prosperità, se anche di ricchi devoti, non sono autentiche; soltanto il povero pellegrino Alessio, straziando i suoi stessi congiunti e se stesso, vivendo nella scarsezza e nell'oltraggio, con ciò stesso vive nella verità, in pienezza di verità. Se il comportamento di Alessio è violentemente assurdo, è però una risposta all'assurdità della vita stessa. Il nimbo intorno alla testa dell'« uomo di Dio » salvava l'onore della povertà. Il poveraccio oltraggiato e umiliato, rimanendo al fondo stesso della società, ad un certo punto smetteva di vedere il luccichio dei vertici della società sopra di lui, come un firmamento; egli poteva « in spirito » guardare i ricchi e i potenti dall'alto al basso, poteva fare ancora di piú, poteva compatirli.

La leggenda di Alessio la cui austerità tanto spesso appare al lettore contemporaneo assurda e disumana, rispondeva alle

[92] Si veda V.P. Adrianova, *Žitie Alekseja Čeloveka Božija v drevnej russkoj literature i narodnoj slovesnosti* [La « vita » di Aleksej Uomo di Dio nella letteratura e nella cultura popolare antico russi], Pg., 1917; M.F. Mur'janov, *Aleksej Čelovek Božij v slavjanskoj recenzii vizantijskoj kul'tury* [Aleksej Uomo di Dio nella recensione slava della cultura bizantina], TODRL XXIII, Leningrad, pp. 109-126; A. Baumstark, *Die christliche Literaturen des Orients*, I, Leipzig, 1911, pp. 86-87; *La légende syriaque de St. Alexis*, Ed. par. A. Amiaud., Paris, 1889.

profonde esigenze spirituali di una grande epoca e riscosse appunto presso la gente comune di diversi paesi uno straordinario successo. Tale successo durò piú di un millennio, fino alla descrizione di Radiščev, in cui un riconoscente uditorio ascolta un povero vecchio cantare l'antica canzone dei ciechi russi:

> Questo fu nella città, nella città di Roma,
> là stava e viveva il principe Eufemio... [93]

[93] « Chi cantava questa canzone popolare, nota con il titolo di *Aleksej, uomo di Dio*, era un vecchio cieco che se stava seduto vicino all'entrata della stazione di posta, attorniato da una folla costituita in gran parte di giovani e ragazzi. I suoi capelli d'argento, gli occhi suggellati, la pace che emanava dal suo volto infondevano un profondo senso di venerazione in coloro che lo guardavano. [...] Tutti i presenti non seppero trattenersi da una profonda commozione quando il cantore di Klin, arrivato al punto di separarsi dal suo eroe, ne raccontò la storia con una voce che si interrompeva ad ogni istante. [...] Quanto è dolce una innocente sensazione di dolore! Come ristora il cuore e la sua sensibilità. Anch'io, come gli altri della stazione di posta, singhiozzavo e le lacrime erano per me dolci come quelle strappatemi dal cuore da Werther » (dal capitolo *Klin*, in A.N. Radiščev, *Polnoe sobranie sočinenij* [Opere complete], Moskva-Leningrad, 1938; cfr. *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, Bari, 1972, pp. 262-263 [la traduzione citata è stata leggermente modificata]). Nella persona di Radiščev la cultura del sentimentalismo scopre il « dono delle lacrime » della leggenda altobizantina, per lei conservato da una millenaria tradizione popolare.

Capitolo terzo

L'ordine del cosmo e l'ordine della storia

Per la cultura dell'antica Grecia, come per quella bizantina, il concetto dell'essere universale nello spazio e nel tempo è legato innanzi tutto all'idea di *ordine*. La stessa parola « cosmo » significa « ordine ». Fin dall'inizio esso si applicava o alla formazione militare, o alla struttura statale, o all'ornamento della « donna che si mette in ordine », e fu esteso all'universo da Pitagora, alla ricerca di un'armonia matematico-musicale dei pianeti [1]. Nella letteratura filosofica questa parola appare nel contesto di un'intera serie di sinonimi — « diacosmesis », « taxis » e cosí via, — la quale abbraccia i concetti di armonia e conformità ad una legge [2].

L'idea di un ordine universale si poteva collegare con l'idea di un principio divino. Per la cultura antica non c'era in questo nulla di nuovo. Ma il paganesimo nelle sue espressioni mitologiche e poi in quelle filosofiche divinizzava il cosmo stesso: secondo la caratteristica espressione di Platone il cosmo è « un dio sensibile » [3]. L'idealismo dell'antica Grecia poteva separare la fonte dell'ordine universale dalla materia, ma non dall'essere universale nel senso piú ampio del termine. Senza andare troppo lontano nei paralleli sociologici potremmo dire che, come la legge della polis era immanente alla polis, cosí la legge del cosmo si pensava immanente al cosmo. Essa era una proprietà di un mondo in sé conchiuso, autosufficiente, « sfericamente » in sé compiuto ed equivalente a se stesso.

La coscienza medioevale assimilò l'idea di un ordinamento intelligente ed universale delle cose e la sostenne, se pos-

[1] Diogenis Laertii, *De vita et moribus philosophorum*, VIII, 48.
[2] Pseudo-Aristotelis, *De mundo*, I.
[3] Platonis, *Timaeus*, 92 C.

sibile, con intensità ancora maggiore dell'Antichità. Ma nella formazione della dottrina cristiana questa idea venne riformulata. L'ordine procede ora dal Dio assolutamente trascendente, assolutamente extramondano, il quale sta non solo al di là dei confini materiali del cosmo, ma anche al di là dei suoi confini ideali. Verso questo Dio personale il cosmo può avere solo un atteggiamento personale, e precisamente un atteggiamento di *docilità*. La conformità dei processi universali ad una legge è concepita come obbedienza delle sfere celesti e dei quattro elementi, come una sorta di umiltà monacale, di rinuncia al proprio arbitrio, di *ascesi*.

Ecco come un autore del primo cristianesimo descrive il mondo obbediente a dio: « I cieli, mossi dal suo ordine, gli si sottomettono nell'armonia. Il giorno e la notte compiono il corso da lui prestabilito, non creandosi intralcio a vicenda. Il sole e la luna e i cori delle stelle conformemente alla sua direzione incedono in accordo senza nessuna deviazione, lungo l'orbita, entro il limite a loro assegnato. La terra, feconda nel suo stesso utero, conformemente alla sua volontà, a tempo debito produce abbondante frutto per gli uomini, le fiere, e per tutti gli esseri viventi che la popolano, senza divergenze né deviazioni da ciò che è fissato per lei. Le misteriose profondità degli abissi e le inesplicabili correnti degli inferi sono rette dagli stessi ordinamenti. L'infinito mare, in tutta la sua estensione, raccolto secondo il suo ordine, non supera gli ostacoli a lui imposti ma come gli è stato ordinato cosí anche agisce, giacché è stato detto: 'Fin qui arriverai e non oltre, e qui sarà il limite agli orgogliosi tuoi flutti' [4]. L'oceano, non circumnavigabile dall'uomo, e i mondi che stanno al di là dell'oceano sono retti dalle stesse leggi del Signore. Le stagioni di primavera, estate, autunno e inverno concordi si susseguono l'una all'altra; le raffiche di vento, ognuna a suo tempo, senza tregua svolgono il loro servizio. Le sorgenti perenni, create per la salute di tutti coloro che ad esse si abbeverano, offrono le proprie inesauribili mammelle per la vita degli uomini. Anche i piú piccoli tra i viventi creati si riuniscono nella pace e nella concordia. Ogni cosa il grande

[4] *Job*, XXXVIII, 11.

Creatore e Signore dell'esistente ordinò che fosse nella pace e nella concordia, ogni cosa beneficando... » [5].

Se il Sole non è piú il dio Elios dei pagani ciò, come osserva Origene, non significa affatto che esso sia « nulla » [6], o, come dice Anassagora, che esso sia una « massa incandescente » [7] senza vita e senz'anima; al contrario, tutti i corpi celesti sono servitori di dio, capaci di rivolgersi a lui con la preghiera e di sottomettersi a lui coscientemente [8]. Essi non si muovono affatto ciecamente, sebbene neanche di propria volontà, né da sé, né per sé, ma per dio. Gregorio Nazianzeno in una sua poesia cosí si rivolge a Cristo:

Per te oscura con la luce le stelle
Svelto il Titano che in cerchio procede [...]
Or per te vive or si oscura di notte
La luna, e di nuova gloria si arde... [9]

Cosí si rivolge poi Origene al lettore: « Pensa allora se non si potrebbero applicare a queste sostanze [cioè agli astri], le quali sono soggette alla vanità non per loro volontà, ma per volontà di Colui a cui sono soggette, e sono nella speranza della salvezza, le parole di Paolo: 'Desidero essere sciolto ed essere con Cristo, il che sarebbe incomparabilmente meglio' [10]. Mi pare che almeno il sole potrebbe esprimersi in modo simile: 'Desidero essere sciolto ed essere con Cristo, il che sarebbe incomparabilmente meglio'. Ma Paolo aggiunge ancora: 'Ma che io rimanga nella carne è piú necessario per voi' [11]. E il sole in verità può dire: 'Che io permanga in questo corpo celeste e splendente è piú necessario per la rivelazione dei figli di Dio'. Lo stesso si deve pensare e affermare anche della Luna e delle stelle... » [12].

Pertanto il movimento, lo splendore e l'essere stesso dei corpi celesti costituiscono la loro obbedienza monastica, accettata con dolore, ma anche con pazienza in quanto provenien-

[5] Clementis Romani, *I Epistola ad Corinthios*, XX: PG 1, coll. 243-254.
[6] Origenis, *Contra Celsum*, V, 13 (GCS *Origines*, II, p. 14).
[7] *Ibidem*, V, 11 (GCS II, p. 12).
[8] *Ibidem*.
[9] Gregorii Nazianzeni, *Poemata de se ipso*, I, XXXVIII, 15-18: PG 37, col. 1326.
[10] *Epistola ad Philippenses*, I, 23.
[11] *Ibidem*, I, 24.
[12] Origenis, *De principiis*, I, 7, § 5: PG 11, col. 175.

te da Dio ed a vantaggio degli uomini. Essi avrebbero voluto « essere sciolti ed essere con Cristo », sottraendosi al giogo del loro « tran-tran », della cosmica fatica della creatura « non sciolta »; e tuttavia preferiscono lo sforzo del loro compito allo slancio spirituale loro proprio.

Secondo tale concezione il principio cosmologico si presenta come un analogo della disciplina ecclesiastica, e la chiesa un modello di cosmo *sui generis*, ovvero un « cosmo del cosmo », come si esprime lo stesso Origene [13]. Questo è già molto lontano dalla cosmologia antica, per quanto, forse, non sia cosí lontano come sembra: infatti proprio quelle tendenze dell'idealismo antico che erano particolarmente attratte dall'idea di ordine stellare, di armonia degli astri, quali il pitagorismo e il platonismo, aspiravano all'ideale di un'indiscutibile obbedienza ad un'autorità sovrapersonale e giungevano assai vicino al principio del monachesimo. I pitagorici fondarono in pratica un « ordine » vincolato ad un'austera disciplina, ed osservavano una quantità di prescrizioni ritualistico-comportamentali. Platone, poi, progettava la medesima disposizione esistenziale nella sua utopistica teoria dello stato. « C'è qui non già aristocrazia, — nota A.F. Losev, — ma piuttosto teocrazia, priorato monastico » [14]. « Il monachesimo e lo *starčestvo* sono due momenti dialetticamente necessari nella concezione platonica dell'essere sociale » [15]. I monaci dell'Athos che ancora nel XV secolo osservavano di notte come le stelle dal puro cielo cristallino guardavano la terra peccatrice, e che studiavano l'inviolabile armonia del loro movimento, erano gli ultimi seguaci di Pitagora e di Platone [16].

Già nel platonismo l'interesse nei confronti dell'ordine

[13] Origenis, *In Ioannem*, VI, 59 (GCS, *Origenes*, IV, p. 167). Naturalmente questa espressione è bivalente, come bivalente è la stessa parola κόσμος, e significa anche semplicemente « ornamento del mondo ». Tuttavia proprio per il fatto che nel termine filosofico « cosmo » continuò a lasciar trasparire il suo originario significato di « ornamento » è facile che questo stesso significato risulti presente al livello « cosmologico » della semantica. Se il cosmo è « ornamento », ordine elegante, allora la chiesa è una sorta di « ornamento dell'ornamento »; la proprietà fondamentale del cosmo — l'armonia — è in essa presente, per cosí dire, alla seconda potenza.

[14] A.F. Losev, *Očerki antičnogo simvolisma i mifologii*, cit., I, p. 656.

[15] *Ibidem*, p. 804.

[16] Cfr. il racconto di un italiano del XV secolo su queste veglie notturne dei monaci atoniti: *Le Millénaire du Mont Athos: 963-1963*, I, Chevetogne, 1963, p. 131.

del cosmo è legato fin dal suo sorgere alla percezione della minaccia che incombeva su di un altro ordine, l'ordine della polis. Nell'ideologia antico-bizantina questo interesse si tinge di nuove tonalità in corrispondenza dello sfacelo di ciò che ancora rimaneva dell'ordine della polis. La « mutevolezza » delle leggi terrene divenne ancor piú evidente, l'immutabilità delle leggi celesti, ancor piú desiderata. Gli uomini devono imparare ad obbedire alle stelle, questa è la trascrizione antico-bizantina della preghiera evangelica « sia fatta la tua volontà come in cielo, cosí in terra ». Correlazione tra motivi cosmologici e problemi sociali si percepisce nelle parole di Gregorio Nazianzeno: « Non sia violata la legge di sottomissione, dalla quale è retto ciò che è sulla terra e ciò che è nel cielo, perché attraverso la poliarchia non si giunga all'anarchia » [17]. Ogni discorso sulla realtà dell'ordine universale si converte in parabola o allegoria sull'auspicabilità dell'ordine umano, sociale [18], e per di piú quest'ultimo viene pensato in forma gerarchica (la « legge di *sottomissione* » è il principio d'autorità). L'inesorabile e rigorosa simmetria delle immagini nell'arte imperiale antico-bizantina, immagini che soggiacciono all'estetica del cerimoniale di corte e della parata militare [19], corrisponde in modo chiaro a tale cosmologia. Platone poteva solo sognare un cosí elevato livello di formalizzazione del canone artistico [20] e della consuetudine statale [21], l'uno e l'altro in una indissolubile unità; ora ciò è divenuto, almeno in parte, una realtà. Ma nel mondo delle idee la concezione cosmologica e l'etica sociale ricevettero un elemento unificatore, quale non potevano possedere ai tempi di Platone [22]. Tale elemento fu il

[17] Gregorii Nazianzeni, *Oratio* 19 [l'autore cita dall'edizione russa: Grigorij Bogoslov, *Tvorenija* [Opere], II, Moskva, 1843, p. 154].

[18] Questo « ultrascopo » didattico delle riflessioni cosmologiche emerge in modo particolarmente netto ed evidente nella letteratura popolare degli « Esameroni », le omelie sulla creazione del mondo. Tali omelie furono composte particolarmente da Basilio di Cesarea e Gregorio Nisseno.

[19] Cfr. G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, London, 1963, p. 17.

[20] Platonis, *Leges*, II, 656 D; VII, 802 A-B.

[21] *Ibidem*, XII, 942 A-D.

[22] A questo proposito occorre avanzare una riserva: a metà tra il serio e il faceto, Platone postula la dottrina della creazione del mondo da parte del demiurgo come presupposto delle sue costruzioni etico-sociali (nei dialoghi *Timeo* e *Crizia*). Naturalmente, però, questo non è ancora vero e proprio creazionismo; occorre piuttosto parlare di « mito di lavoro » come noi oggi parliamo di « ipotesi di lavoro ».

creazionismo biblico, vale a dire la dottrina su dio come creatore degli elementi e legislatore degli uomini.

Tuttavia, sia che si tratti del cosmo pagano, il quale ha in sé la propria misura, sia che si tratti del cosmo cristiano, il quale riceve da dio la propria misura, esso è pur sempre cosmo, universo spaziale che sempre richiama il pensiero greco, universo spaziale che di per sé non ha storia.

Naturalmente non si può affermare che l'antica filosofia greca sia assolutamente estranea allo storicismo. L'essenza umana è cosí indissolubilmente legata alla dinamica della storia che il pensiero umano può appena sfiorare il problema posto da questa dinamica. Ciò nonostante la cultura classica della Grecia respingeva lontano, in secondo piano, il principio dello storicismo. « In quanto si trattava come ideale il *moto circolare*, rappresentato al meglio dai moti della volta celeste, in tanto i moti dell'uomo e della storia umana erano pensati, in un piano ideale, come circolari. Ciò significa che l'uomo e la sua storia erano sempre trattati come se si trovassero in moto, ma questo moto ritornava sempre al punto di origine. In tal modo tutta la vita umana era come se segnasse il passo... Non è il caso di meravigliarsi perché sia il moto circolare della materia sia la reincarnazione di anime che ora scendono dal cielo in terra, ora ascendono dalla terra in cielo, predicati nell'antichità costituiscono anch'essi un processo ciclico »[23].

L'antica storia del Mediterraneo Orientale rivelò un'altra possibilità intellettuale, in forte contrasto con la mentalità ellenica. Tale possibilità si concretizza nella tradizione biblica dello storicismo.

Se il mondo della filosofia e della poesia greca è « cosmo », cioè struttura spaziale simmetrica e conforme ad una legge, il mondo della Bibbia è « olam »[24], cioè corrente dell'avverarsi temporale che porta in sé tutte le cose, ovvero mondo inteso come storia. All'interno del « cosmo » anche il tempo è dato in forma di spazialità: infatti la dottrina dell'eterno ritorno, che in modo piú o meno evidente è presente in tutte le concezioni greche dell'essere, siano esse mitologiche oppure filosofiche, sottrae al tempo la proprietà dell'*irreversibilità* che tanto gli è propria, e gli attribuisce la proprietà della *simmetria* pensabile soltanto in un contesto spaziale. All'interno dell'« olam » anche lo spazio è dato in forma di dinamica temporale, come « ricettacolo » di avvenimenti irreversibili. Il dio greco Zeus è « Olimpico », cioè un essere che si caratterizza per il luogo che occupa nello spazio universale. Il dio biblico Jahvé è « Colui che ha creato il cielo e la terra », cioè il signore di quell'attimo irrevocabile dal quale ha preso inizio la storia, e attraverso questo è il signore della storia, il signore del tempo.

La struttura può essere contemplata, ma alla storia occorre prendere parte. Pertanto il mondo come « cosmo » risulta adeguatamente colto mediante una statica descrizione disinteressata, mediante una « ekfrasis » letteraria alla maniera antica, e il mondo come « olam », al contrario, mediante un racconto orientato nel tempo, collegato con la fine, con l'esito, con il risultato, affrettato dalla domanda « cosa c'è dopo? ».

Il risultato ultimo della saggezza antica consiste usualmente nel confidare non nel tempo ma nello spazio, non nel futuro ma nel presente e gli dei olimpici non possono vezzeggiare meglio il favorito che donandogli l'oggi in cambio del domani. Cosí agiscono gli dei omerici, accontentando i capricci di Achille proprio perché egli è ugualmente condannato ad una vita breve e privo di un domani; ma ancora Orazio insegna: « Godi l'oggi, meno di tutto confidando nel

[23] A.F. Losev, *Kritičeskie zamečanija k dialogu* [« *Timej* »] [Osservazioni critiche sul dialogo « Timeo »], in Platon [Platone], *Sočinenija v 3-ch t.* [Opere in 3 voll.], parte I, Moskva, 1971, p. 660. Cfr. A.F. Losev, *Očerki antičnogo simvolisma i mifologii*, cit., p. 643; Id., *Antičnaja filosofija istorii* [L'antica filosofia della storia], Moskva, 1977.

[24] Il significato originario della parola « *'ōlām* » è « celato », « chiuso » da cui « antichità », tempo primordiale, ma anche « avvenire », i due oscuri baratri del tempo di dietro e davanti all'uomo. Pertanto questa parola indica l'« eternità », ma non nel senso di immobile assenza di tempo, bensí nel senso di totalità e pienezza di tempo. Piú precisamente non si tratta di « eternità », ma di « tempo del mondo » (nella traduzione tedesca di Buber e Rosenzweig, « *Weltzeit* ») il quale, in primo luogo, si muove e, in secondo luogo, può terminare ed essere sostituito da un altro « olam », da un diverso stato del tempo e delle cose che in esso si trovano. In altre parole « olam » è il mondo come tempo e il tempo come mondo. Il *Talmud* parla di un escatologico « *'ōlām habā'* » che si può a buon diritto tradurre « secolo venturo » (cfr. nel simbolo di fede cristiano « *...et vitam venturi saeculi* ») e « mondo venturo ». Quando lo storicismo mistico biblico (ed anche iranico) venne a cadere all'interno dell'orizzonte ideologico dei greci e dei romani, il termine « olam » venne tradotto dai greci « *aión* » e dai latini « *saeculum* ».

domani! »[25]. Al contrario l'ininterrotto motivo della Bibbia è la promessa con la quale non solo è lecito, ma è certamente necessario barattare i beni presenti. Il neotestamentario autore della *Lettera agli Ebrei* cosí riassume il destino dei « patriarchi » dell'Antico Testamento: « Per fede Abramo obbedí all'ordine di andare nel paese che aveva ricevuto in eredità, e andò senza sapere dove andava. Per fede abitò nella terra promessa come in terra straniera, e visse nelle tende con Isacco e Giacobbe, coeredi della stessa promessa... Tutti costoro morirono nella fede, non avendo ricevuto quanto promesso, ma avendolo soltanto visto da lontano ed essendosene rallegrati, dichiarandosi pellegrini e stranieri sulla terra... Per la fede nel futuro Isacco benedisse Giacobbe ed Esaù... »[26].

Ed in effetti il futuro è ciò in cui credono i personaggi della Bibbia. Le benedizioni e le promesse a piú riprese ripetute nel Pentateuco, quali Dio sempre di nuovo dona ad Abramo e ai suoi posteri, creano l'impressione di una somma sempre crescente di pegni divini per una felicità ventura. Nella critica epoca dei profeti tale ottimismo escatologico, che desume dalla sventura del presente la prosperità del futuro[27] (« Poiché farò scorrere acqua su ciò che è assetato e fiumi su ciò che è arido », promette Jahvé nel *Libro di Isaia*[28]), acquista l'aspetto pienamente composito con il quale si appresta a passare nel cristianesimo.

Confrontiamo ancora una volta il re dell'Olimpo greco con il re dei cieli biblici. Zeus è il signore del presente: il passato appartiene a Urano e Crono, il futuro allo sconosciuto antagonista che in virtú della sentenza del destino toglierà il potere a Zeus. Jahvé è il signore del passato e del presente, ma il suo potere si attuerà e la sua gloria splenderà con pienezza solo nel futuro, all'avvento di quel « giorno di Jahvé », del quale parlano i profeti.

Pertanto il greco « cosmo » poggia sullo spazio, manifestando la sua propria *misura*; il biblico « olam » si muove nel tempo, protendendosi verso un *significato* che travalica

25 Horatii, *Carmina*, I, XI, 8.
26 *Epistola ad Hebraeos*, XI, 8-9, 13, 20.
27 Cfr. FE, IV, Moskva, 1967, pp. 157-158.
28 *Liber Isaiae*, XLIV, 3.

i suoi confini. (Non è forse vero che l'epilogo del racconto travalica i confini del racconto, o che la « morale » della parabola travalica i confini della parabola?). Ecco perché la poetica della Bibbia è poetica di parabole, che non lascia assolutamente posto a qualcosa di simile alla « plasticità » ellenica: la natura e le cose vanno ricordate solo nel corso dell'azione e in relazione al significato dell'azione, non diventando mai oggetto di una descrizione fine a se stessa, espressione di disinteressata e distaccata gioia degli occhi; gli uomini compaiono non come oggetti dell'osservazione dell'artista, ma come soggetti di scelte ed azioni.

Lo storicismo mistico del Vicino Oriente trovò nella Bibbia la sua espressione classica e in sostanza proprio attraverso la Bibbia entrò nell'orizzonte spirituale del Medioevo bizantino. Tuttavia esso non fu affatto solo proprio della tradizione biblica, ma anche di altre tradizioni culturali del Vicino Oriente. Già il primo ellenismo assicurò l'incontro di questo storicismo con l'atteggiamento greco verso la storia. Il babilonese Beroso, sacerdote di Bel, apparteneva alla generazione che aveva visto i tempi di Alessandro Magno[29]; egli riuscí a scrivere per Antioco I Sotere (281/80-262/61 a.C.) una *Storia babilonese* in tre libri, in lingua greca. Egli espone le tradizioni del suo antico popolo in forma di *cronaca universale*, forma ben nota all'Antico Testamento ma assolutamente estranea alla Grecia classica: il primo libro trattava degli avvenimenti dall'inizio dei tempi fino al diluvio, il secondo portava il racconto fino a Nabonassar, il terzo fino all'avvento dei macedoni. Vi giocavano un ruolo decisivo calcoli cronologici reali e fantastici di vario tipo: l'intero universo temporale della storia, computato da Beroso in centinaia di millenni era rappresentato come un tutto unico, articolato in cospicue serie di epoche. La storiografia greca di Erodoto e Tucidide non conosceva questa architettura cronologica che opera con i millenni. « Voi siete tutti giovani d'intelligenza, giacché le vostre intelligenze non serbano alcuna tradizione da sempre tramandata di generazione in generazione, e nessun insegnamento incanutito dal tempo » — dice il rappresentante della memorabile saggezza dell'Oriente

29 Eusebii, *Chronicon*, I, p. 11.

al greco, già nel *Timeo* di Platone [30]. « E voi di nuovo cominciate tutto da principio, come se foste appena nati, niente conoscendo di ciò che qui o presso voi stessi sia stato nei tempi antichi » [31].

Naturalmente è possibile burlarsi degli esagerati periodi dello storico babilonese, come ha fatto a suo tempo F.F. Zelinskij, che si attribuí il ruolo di avvocato dell'Antichità classica in causa con l'Asia: « Beroso fu prodigo di zeri. Quanto al suo contenuto scientifico l'astronomia caldea non era tale da colpire in modo particolare i dotti greci... occorreva perciò seppellire le loro obiezioni sotto il peso delle cifre » [32]. La cosa tuttavia non è cosí semplice. Se il greco dell'epoca classica non percepiva come realmente esistente nient'altro che il presente ed il futuro non lontano, questo lo difendeva dalla ciarlataneria pseudoscientifica delle estasi cronologiche, ma gli chiudeva al tempo stesso la possibilità di vivere e soffrire per una prospettiva aperta, per una grande distesa temporale, per il ritmo monumentale di una successione di periodi universali. Il geniale Tucidide non intraprese il pur minimo sforzo per rendere uniforme la propria cronologia [33], e quindi rendere il tempo universale trasparente, chiaro all'intelligenza. A questo proposito il greco fu piú povero del letterato orientale e Platone seppe dimostrarlo in modo piú penetrante di un eloquente filologo del XX secolo. Se la forma della cronaca universale orientale (specialmente come forma del *contenuto*) non fosse stata essenzialmente necessaria al mondo greco-romano, non sarebbe stata da questo assimilata con tale cupidigia. Senza il suo influsso, infatti, sarebbe risultata impossibile già la storiografia universalistica di Posidonio e dei suoi seguaci sul genere di Diodoro, per non parlare poi di quelle cronografie fondate sulla Bibbia che prendono inizio dalla creazione di Adamo, e che a partire da Giulio Africano costituiscono un'autentica

[30] Platonis, *Timaeus*, 22 B.
[31] *Ibidem*, 23 B.
[32] F.F. Zelinskij, *Iz žizni idej*, III, cit., p. 256.
[33] La cronologia di Tucidide è, *nel suo genere*, molto precisa; essa orienta il lettore *all'interno* del periodo temporale in cui si svolse la Guerra del Peloponneso (ripartito secondo campagne estive e invernali). Si veda S. Žebelev, *Fukidid i ego tvorenija* [Tucidide e la sua opera], in Fukidid [Tucidide], *Istorija* [Storie], I, Moskva, 1915, pp. LI-LIV. Ciò che è assente è l'unicità del punto da cui iniziare il conteggio.

mania degli scrittori cristiani amanti dell'erudizione [34]. Il seme gettato da Beroso cadde dunque su di un terreno fertile.

Il Nuovo Testamento proseguí e rafforzò la tradizione dello storicismo mistico biblico. Ciò viene affermato già nel suo titolo. Il profeta Geremia, nell'Antico Testamento, asserisce che nei tempi escatologici dio concluderà con gli uomini un nuovo « testamento », cioè una nuova « alleanza » [35]. E « Nuovo Testamento » chiamavano se stessi i membri della comunità di Qumrân, i quali aspiravano al « secolo venturo » [36]. Il cristianesimo pretese che dio avesse già concluso un nuovo « testamento » con gli « uomini nuovi » [37], « che camminano in una vita rinnovata » [38]. I libri del Nuovo Testamento promettono « un cielo nuovo ed una terra nuova » [39]. « Le cose vecchie sono passate, ecco, ne sono sorte di nuove » [40]. Il vangelo (εὐαγγέλιον) è la « buona novella », cioè una « buona nuova » che va « proclamata » (« kerygma »), come solo si proclamano le novità. Il contenuto della fede neotestamentaria non è un mito extra-temporale e neppure una concezione religioso-filosofica extra-temporale; esso è legato invece all'elemento temporale ed esige attenzione al tempo, ai « segni dei tempi ». « Ipocriti! Sapete distinguere l'aspetto del cielo, e non i segni dei tempi » [41]. I reciproci rapporti tra Dio e l'uomo ricevettero la dimensione temporale; come sottolinea l'autore neotestamentario la legge mosaica, essendo un'autentica istituzione di Dio, nel tempo comparve e nel tempo fu pure « abrogata » [42]. Occorre allora « lasciare ciò che è passato », occorre « protendersi verso il futuro » [43]. Nella religiosità tradizionale il termine « nuovo » può essere dotato unicamente di un significato negativo, e in questo concordano il giudaismo ufficiale e il paganesimo

[34] Sull'universale influenza delle idee di Beroso sulla storiografia sira, greca, giudaica e cristiana si veda A. Dempf, *Die Geistesgeschichte der frühchristlichen Kultur*, Wien, 1964.
[35] *Jeremias*, XXXI, 31.
[36] Si veda I.D. Amusin, *Rukopisi Mertvogo morja* [I manoscritti del Mar Morto], Moskva, 1960, p. 153.
[37] *Epistola ad Ephesios*, II, 15; IV, 24.
[38] *Epistola ad Romanos*, VI, 4.
[39] *II Epistola Petri*, III, 13; cfr. *Apocalypsis*, XXI, 1.
[40] *II Epistola ad Corinthios*, V, 17.
[41] *Evangelium secundum Matthaeum*, XVI, 3.
[42] *Epistola ad Hebraeos*, VII, 18.
[43] *Epistola ad Philippenses*, III, 13.

greco-romano: Celso, noto avversario del cristianesimo, elogia i giudei perché essi, al contrario dei cristiani, « conservando l'ufficio divino ereditato dai padri, si comportano analogamente agli altri uomini » [44]. Il giovane cristianesimo introdusse il termine « nuovo » nella designazione del proprio « testamento » e della propria « Scrittura », includendo in questo termine le sue piú alte speranze caricate del pathos dello storicismo escatologico [45].

Quando la religione del « Nuovo Testamento » e delle « buone nuove » si imbatté nelle concezioni cicliche del pensiero antico, non poté non dichiarar loro guerra. Riportiamo un caratteristico passo dalla *Città di dio* di Agostino. « Supponiamo, a titolo di esempio, che come in questo ciclo temporale il filosofo Platone ha parlato davanti ai suoi discepoli nella città di Atene in quella scuola che si chiamava Accademia, cosí nuovamente al volgere di intervalli assai lunghi e tuttavia rigidamente determinati si ripeteranno infinite volte, in una serie di cicli temporali, quello stesso Platone, quella stessa città, quella stessa scuola e quegli stessi discepoli. Non sia mai, dico io, che noi crediamo a queste cose! Cristo infatti è morto una sola volta per i nostri peccati; resuscitato dai morti non muore piú, e la morte non ha piú potere su di lui... In circolo si aggirano gli empi, ma non perché ciclicamente, come essi pensano, tornerà loro la vita, ma perché tale è il cammino del loro errore, ossia la loro falsa dottrina » [46].

Questo è il punto di vista cristiano sulla dottrina dell'eterno ritorno. È il diavolo che conduce l'uomo in cerchio; la « storia sacra », preparata da dio, segue una linea retta. E questo perché ha uno scopo.

Parrebbe che la vittoria del cristianesimo sul paganesimo dovesse significare la vittoria dell'approccio biblico alla storia su quello greco. Questo avvenne in misura significativa. Tuttavia le cose non stanno in modo cosí semplice. Se paragoniamo l'ideologia antico-bizantina alla fede del Nuovo Testamento saremo costretti a notare un'evidente diminuzione di storicismo, un'evidente neutralizzazione della visione dinamica del mondo, un parziale ritorno agli statici schemi mentali della metafisica e del mito.

[44] Celsi, *V fragm.* 25.

[45] Cfr. C.A. Patrides, *The Phoenix and the Ladder. The rise and decline of the Christian view of history*, Berkeley and Los Angeles, 1964 (University of California English Studies, 29); R. Bultmann, *History and Eschatology in the New Testament*, in « New Testament Studies », I (1954), pp. 5-16.

[46] Augustini, *De civitate Dei*, XII, 14.

Come accadde ciò?

In primo luogo lo stadio conclusivo dello storicismo mistico biblico, stadio che delineò il « sistema di segni » proprio del cristianesimo, celava già in se stesso possibilità contraddittorie. Lo storicismo mistico dell'escatologia è uno storicismo che può facilmente passare alla negazione dello storicismo. Per vedere la contraddittorietà dell'impostazione escatologica è utile osservare piú da vicino gli autori tardo-giudaici di « rivelazioni » sulla fine della storia, autori che è consuetudine chiamare apocalittici. Ciò è tanto più giustificato, dal momento che gli apocalittici esercitarono un influsso straordinario sull'intera immagine spazio-temporale del mondo propria dell'epoca antico-bizantina; il loro influsso fu sia mediato, attraverso la letteratura antico-cristiana, sia diretto. Si continuava a leggerli e, ciò che è piú importante, non si cessava di imitarli.

Temi degli apocalittici sono la deflagrazione della storia e il suo passaggio nella metastoria, l'ultimo combattimento tra il bene e il male e l'« altro mondo ». Quando gli antichi profeti parlavano dei popoli e degli stati esisteva ancora per loro il variopinto mondo umano con i suoi colori; per gli apocalittici non sono rimasti piú colori, ma solo lo splendore accecante e la fosca tenebra. L'atmosfera delle loro opere è caratterizzata dall'unione di due opposti, l'estrema esaltazione e l'estrema riflessività. Da un lato, stanno davanti a noi estatici visionari; la rivelazione dei piú reconditi segreti del « secolo venturo » presuppone intensità di intonazione, nonché immagini desuete e straordinarie. D'altro lato, è estremamente difficile e terribile per gli apocalittici presentare se stessi in persona come destinatari della rivelazione; per la loro coscienza è piú facile assumere il ruolo di tardivi depositari delle tradizioni profetiche, depositari che riflettono sulla profezia antica, ne calcolano i tempi di attuazione e ne desumono sempre nuovi effetti. Di qui il carattere erudito e cerebrale della letteratura apocalittica; di qui pure l'inclinazione degli apocalittici verso l'anonimia e la pseudonimia. L'apoca-

littico preferisce celare se stesso sotto i nomi convenzionali di una misteriosa antichità e presentarsi come anonimo strumento della tradizione. Egli espone il suo insegnamento per bocca di un qualche personaggio dei tempi andati, ad esempio Adamo ed Eva, oppure Enoc, oppure i dodici figli di Giacobbe, « profetizzando » per giunta su avvenimenti ormai trascorsi e riformulando saghe e cronache bibliche collocandole in un tempo futuro. Davanti a noi non c'è una semplice mistificazione. Per ragioni molto serie e significative ad un tale autore è necessario, per la comprensione della storia, un immaginario punto di osservazione *al di fuori* della storia stessa; questa posizione, poi, è opportuno che venga localizzata o proprio all'inizio della storia, o proprio alla sua fine — ma in posizione finale è posto l'occhio intellettuale dell'apocalittico, mentre all'inizio egli colloca il proprio sosia attribuendogli il nome quanto meno di Enoc. Con gli occhi di questo suo sosia egli *vede il passato e il presente come futuro*, pretendendo contemporaneamente di *conoscere il futuro con quella irreversibilità con la quale si conoscono passato e presente*. La differenza tra passato, presente e futuro, tra il « già » e il « non ancora » è annullata in via di principio e attraverso di ciò è annullata la stessa storia; questa si presenta in mistici schemi numerici ed in mistiche allegorie come qualcosa di predeterminato e pertanto di già pronto. Ma è ancora poco definire l'apocalittico come un mistico della storia; a differenza della mistica del concreto processo storico quale è presente nei profeti biblici, questa è una mistica della storia assolutizzata, e perciò astratta, una mistica della *storia annullata*. L'apocalittico percepisce la storia con grande intensità, la percepisce come dolore che occorre lenire, come infermità che occorre curare, come colpa che occorre espiare. Non è qui il caso di trattare delle cause storiche che plasmarono tale stereotipo psicologico. È sufficiente osservare che l'apocalittico odia la storia piú spesso di quanto non la ami, e che piú di tutto egli vorrebbe esserne liberato; lo storicismo mistico cosí caratteristico della tradizione biblica, giunto al suo culmine, si rivolge contro se stesso. Per questo è cosí importante per l'apocalittico l'idea della fine assoluta, dove tutto ciò che si muove si arresterà, tutto ciò che è aperto si serrerà, tutto ciò che è irrisolto sarà risolto e tutte le parti contendenti ascolteranno il loro eterno verdetto.

In secondo luogo, nella misura in cui il cristianesimo acquistava l'aspetto di una formulazione filosofica sistematica, faceva proprie le esperienze intellettuali dei greci. Ancora negli anni 30-40 del IV secolo, oltre le frontiere dell'impero romano, era attivo il « saggio della Persia » Afraate, il quale, emergendo dalla tradizione dello storicismo orientale, forní un'interpretazione del contenuto della fede cristiana al di fuori degli schemi filosofici greci. « Le ventitrè omelie di Afraate possiedono piú ricchezza biblica e piú materiale colorito sulla vita di Gesù, di quanto non ne abbiano tutti i trattati degli apologeti », nota E. Barnikol [47]. Ora è cosí; ma per il suo tempo Afraate fu irrimediabilmente un provinciale arretrato. Il progresso storico lo superò e non poteva andare diversamente. Ogni passo verso una cultura piú intellettualmente raffinata significava per il cristianesimo l'avvicinamento ad un'ontologia di tipo greco, all'idealismo platonico oppure aristotelico. « Quando, verso l'anno 230, Origene creò il primo saggio teologico scientificamente fondato, ciò significò che ancora una volta il greco trasformava la storia in cosmologia. Scriveva dunque di principi, quando doveva scrivere del regno di dio » [48]. È difficile sopravvalutare il significato di questo fatto. Origene fu il pensatore piú audace, acuto e universale che il cristianesimo ebbe nel corso di diversi secoli. Sebbene le sue concrete affermazioni teologiche e la sua persona, dopo lunga polemica, furono condannate dalla chiesa e dallo stato nel VI secolo, il carattere e l'indirizzo del suo pensiero non cessarono di esercitare una profonda influenza. Tutta la filosofia cristiana del Medioevo riposa in gran parte sul fondamento costituito dai lavori di questo eretico. Proseguendo le tradizioni dell'esegesi ellenistica dei miti e dei testi poetici [49], la scuola teologica alessandrina fondata da Origene elabo-

[47] E. Barnikol, *Das Leben Jesu der Heilsgeschichte*, Halle, 1958, p. 71.

[48] A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München und Berlin, 1929, p. 109.

[49] Occorre qui nominare l'interpretazione moralistica di Omero elaborata dagli stoici, i cui metodi furono assimilati dai neoplatonici. Questi metodi, prima ancora degli alessandrini cristiani, furono trasferiti sulla Bibbia dall'alessandrino giudeo Filone; in lui, come in Origene, l'interpretazione testuale di tradizione ellenistica si sovrappone a quella giudaica (rimane tuttavia da chiarire se l'esegesi « midrashica » e protocabbalistica non debba la sua nascita all'influenza ellenistica).

rò un metodo di interpretazione allegorica della « storia sacra » biblica [50]. Nella pratica di tale interpretazione vi fu non poco di singolare; la sua essenza, però, non può essere ridotta a tale singolarità. Fu questo un modo di accostarsi agli avvenimenti che accadono nel tempo, come ad allegorie di un significato che sta al di fuori del tempo. Se la Bibbia narra qualcosa, il testo di questo racconto possiede tre sensi: letterale o corporale, morale o psichico, e infine mistico o spirituale. Di nuovo la struttura ideale è contrapposta alla storia concreta. Se il senso dell'avvenimento ha carattere extra-temporale, esso può manifestarsi in un'intera sequenza di avvenimenti non contemporanei. Di qui la « tipologia » teologica nel senso medioevale della parola, cioè la dottrina della « prefigurazione » (anticipazione ideale-semantica) di avvenimenti successivi in avvenimenti precedenti. Forse non tutti gli episodi dell'Antico Testamento si segnalavano come allegorie della vita terrena di Cristo, ma gli avvenimenti di quest'ultima potevano a loro volta indicare in modo figurato le vicissitudini dei cammini interiori dell'anima cristiana. L'interpretazione della scuola alessandrina è come ansiosa di penetrare e procedere attraverso la concreta immagine dell'avvenimento fino al suo significato astratto, prendendo seriamente in considerazione solo quest'ultimo; ciò che non viene quasi considerato è il tempo. Il passato corrisponde simmetricamente al presente, il presente corrisponde simmetricamente al futuro; l'irreversibilità del tempo è attenuata dall'armonia di una certa simmetria spaziale. Naturalmente questo non è già piú il mito pagano dell'eterno ritorno. C. Lévi-Strauss definí il mito « macchina per la soppressione del tempo » [51]. La « tipologia » non è una « macchina » per la soppressione, bensí per la neutralizzazione del tempo.

La teologia della scuola alessandrina fu un fenomeno

[50] Cfr. H. Clavier, *Esquisse de Typologie comparée, dans le Nouveau Testament et chez quelques écrivains patristiques*, SP IV, Berlin, 1961 (TU 79), pp. 28-49; J. Daniélou, *Typologie et allégorie chez Clement d'Alexandrie*, *ibidem*, pp. 50-57; Id., *Sacramentum futuri. Etude sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950; C. Hanson, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origines' Interpretation of Scripture*, London, 1959; R.J. Shork, *Typology in the kontakia of Romanos*, SP VI, Berlin, 1962 (TU 81), pp. 211-220.

[51] K. Levi-Stross [Lévi Strauss], *Struktura mifov* [La struttura dei miti], in VF, n. 7 (1967), p. 155.

culturale tale che poté sopportare i piú diversi gradi di divulgazione, di volgarizzazione, di materializzazione quotidiana, mantenendo però i suoi tratti fondamentali. Tutto il medioevo trasforma gradualmente le costruzioni intellettuali degli alessandrini in edificazione spicciola, accessibile a tutti. Ma le esegesi di tipo alessandrino ebbero un parallelo nella sfera quotidiana della vita ecclesiale; si tratta del sistema di feste annuali in costante sviluppo nel tempo. « Cristo è morto una volta sola », esclamava Agostino; ma ogni anno con invariabile avvicendamento la Pasqua succedeva al Venerdí Santo. La circolarità cosmica dei tempi dell'anno fu posta in qualche modo accanto all'irripetibilità degli avvenimenti della « storia sacra », ovviamente come similitudine di questa irripetibilità, come sua « icona », ma, psicologicamente, come sua possibile neutralizzazione. Nuovamente l'uomo poteva percepire se stesso all'interno di un circolo sacro chiuso, e non solo su di un cammino definitivo, diritto, limitato e dotato di uno scopo.

Torniamo alla scuola alessandrina, passando contemporaneamente al punto successivo, il terzo, del nostro ragionamento. La scuola alessandrina ebbe un antagonista ed un oppositore nella scuola antiochena. In opposizione all'allegorismo alessandrino gli antiocheni coltivavano l'interesse per il senso storico-letterale della Bibbia; in opposizione all'ontologismo e al cosmologismo alessandrino, decisamente platonizzanti, coltivavano l'etica, di intonazione giuridica, del libero arbitrio, l'ideologia orientale del potere sacro, gli studi storiografici sul modello ellenistico-orientale. Non è qui il caso di esaminare come le tendenze delle scuole antiochena e alessandrina, nelle loro manifestazioni estreme, produssero due eresie « cristologiche », rispettivamente il nestorianesimo ed il monofisismo, dando cosí sfogo alle forze centrifughe del separatismo etico-culturale; come l'etica antiochena del libero arbitrio con la sua tendenza giuridica influenzò la teologia occidentale latina; come le forme moderate dell'alessandrinismo e dell'antiochismo dettero vita ad una sintesi nella teologia bizantina. Ciò che qui ci interessa è altro: è stabilire perché l'interesse per la veste storiografica dell'ideologia del potere sacro, interesse manifestatosi nell'attività degli antiocheni e in generale inerente ai circoli palestino-siriaci, perché dunque, anche tale interesse poté costituire una via — un'altra

via — che conduceva fuori dallo storicismo neotestamentario ed antico-cristiano. Fondatore e classico della storiografia ecclesiastica, illustre ideologo del potere sacro, fu Eusebio di Cesarea. Nativo della Palestina, egli fu legato alla tradizione della cerchia origeniana, ma per lo piú dal punto di vista biografico; non ereditò infatti da Origene altro che gli elementi della cultura filologico-poliistorica e le concezioni puramente teologiche di carattere filoariano, ma non la fondamentale tendenza del suo pensiero filosofico. Fu legato alla tradizione del Vicino Oriente in misura sufficiente per rispondere alle esigenze dell'epoca e scriverne l'opera storica fondamentale. « Per adempiere a questo compito doveva sorgere un siro in grado di apprezzare a sufficienza la concretezza di avvenimenti irripetibili e contemporaneamente in possesso della cultura greca in misura sufficiente per esporre scientificamente tali avvenimenti » [52]. Tuttavia la prospettiva della storia, agli occhi di Eusebio, conduce al potere cristiano di Costantino e, in una certa misura, termina ad esso. Il futuro escatologico è sostituito dal presente politico. Non si tratta di definire Eusebio autore « servile » e « adulatore »: se la ragione di una tale impostazione si riducesse a carenze personali di Eusebio, l'intero carattere della cultura bizantina sarebbe piú chiaro. Davanti a noi non c'è adulazione; davanti a noi c'è l'ideologia ufficiale dello stato « fedele », ideologia che prende se stessa in modo assolutamente serio. Essa fu, in verità, contestata da Giovanni Crisostomo [53]. Ma sebbene Giovanni Crisostomo diventasse un grande santo della chiesa greca ed Eusebio rimanesse invece un semi-eretico, i tratti piú generali della usuale concezione bizantina dello stato furono anticipati non da Giovanni, ma da Eusebio. Alla storia viene lasciata la concretezza, ma ad essa è sottratta quasi del tutto l'apertura, sia pure l'apertura al misterioso futuro assoluto dell'escatologia. Il cristianesimo bizantino è relativamente poco escatologico [54], e l'escatologia bizantina

[52] A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, cit., p. 109.

[53] Cfr. St. Verosta, *Iohannes Chrysostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, cit.

[54] Cfr. D. Podskalsky, *Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche*

quasi non conosce mistero. La storia è ridotta a compito scolastico con annesso risultato. Analoga tendenza si può osservare nelle rielaborazioni antico-bizantine di soggetti biblici, siano essi apocrifi, ovvero prediche o kontakia. Nei Vangeli Cristo prega cosí nell'orto dei Getsemani: « Padre mio, se è possibile allontana da me questo calice » [55]. « Se è possibile » è una costruzione condizionale, ma la costruzione condizionale è il più semplice schema dell'avverarsi storico: attraverso di essa è manifesto che il presente oscilla ed è aperto al futuro. Naturalmente anche nei Vangeli è presente l'altro tema, il tema della predestinazione: « Ecco, il Figlio dell'uomo se ne va secondo quanto è stabilito » [56]. Tuttavia entrambi i temi rimangono in un rapporto di equilibrio dinamico. Al contrario, presso gli autori antico-bizantini il tema della predestinazione, il motivo del « consiglio che precede i tempi », dell'essere extra-temporale di tutte le cose nel pensiero divino, ma anche nella mente dei credenti sfocia decisamente in un piano anteriore che sopprime e soffoca il senso della « storia sacra » come storia. Cristo non dice piú « se è possibile »; egli pronuncia sempre altre parole: « Questo volevo sin dal principio » [57]. Egli non si accommiata piú dalla madre come fosse per sempre [58]; egli le spiega che essa lo vedrà per prima dopo che sarà uscito dal sepolcro [59].

Si è qui persa la mistica dialettica del Nuovo Testamento: « Conosciamo imperfettamente e imperfettamente profetizziamo; quando però verrà ciò che è perfetto, allora ciò che è imperfetto scomparirà » [60]. Per il razionalismo fideistico del Medioevo « l'imperfetto » a volte è già scomparso: tutto è spiegato, tutto è descritto fin dall'inizio come fosse il testo di una rappresentazione sacra, e nessuno si confonde sul pro-

Untersuchug, cit.; cfr. anche la recensione di A.P. Každan a questo libro in VV, XXXV (1973), pp. 264-265. Podskalsky parla di una « ideologizzazione dell'escatologia imperiale bizantina ».

[55] *Evangelium secundum Matthaeum*, XXVI, 39; *Evangelium secundum Marcum*, XVI, 35; *Evangelium secundum Lucam*, XXII, 42.

[56] *Evangelium secundum Lucam*, XXII, 22.

[57] Romanos le Mélode, *Hymnes*, IV, cit., p. 180.

[58] Questo addio « come fosse per sempre » è presente emotivamente nel comando di adottare Giovanni « ecco tuo figlio » (*Evangelium secundum Ioannem*, XIX, 26).

[59] Romanos le Mélode, *Hymnes*, IV, cit., p. 177.

[60] *I Epistola ad Corinthios*, XIII, 9-10.

prio ruolo. Il razionalismo fideistico non è ostile solo allo spirito di scientificità; entro certi limiti esso è ostile pure alla religiosa emozione del mistero. Il futuro assoluto è troppo determinato per essere assoluto, e fors'anche troppo determinato per essere futuro. Da abisso di luce esso si trasforma nell'iconostasi d'oro massiccio. L'« imperfetto » della storia umana e della biblica « storia sacra », che è non tanto un tempo passato, quanto piuttosto *un tempo di passaggio*, si sostituisce con il già preparato « perfetto » dell'eterna decisione divina, si sostituisce con il *presente stante* della liturgia, ma anche dell'ideologia imperiale, la quale è disposta ad attribuire le profezie apocalittiche sul millenario regno dell'universo al regime statale realizzatosi ed attuatosi già sotto Costantino [61]. Il presente è abbandonato; il futuro non è già piú del tutto futuro, giacché in un qualche piano ideale esso è già pronto ora, e neanche il passato è del tutto passato, giacché, si suppone, esso possedeva il contenuto semantico del presente e del futuro. Infatti, se gli autori neotestamentari non si stancano di sottolineare la novità della loro fede e della loro « novella », Eusebio afferma invece che nel cristianesimo non c'è « niente di nuovo e niente di strano » [62], e che, in un certo senso, esso esisteva dall'inizio del mondo [63]. Anche qui abbiamo a che fare con motivi di pensiero che, in generale, non si escludono a vicenda. Anche al Nuovo Testamento (tanto piú agli apologeti) non è estraneo il pensiero della preesistenza ideale della fede cristiana, ed Eusebio non può non tener conto del concreto sorgere di questa nel tempo. Ma tutta la questione risiede in ciò su cui è posto

[61] Questa sostituzione di idee è uno dei temi principali del libro di D. Podskalsky (si veda nota 54).

[62] Eusebii Pamphili, *Historia Ecclesiastica*, I, 4, 1 (p. 14 Sch). È necessaria, per la verità, una spiegazione. Nella lingua greca esistono due diverse parole che significano « nuovo »: καινός e νεός. Nell'espressione « Nuovo Testamento » è utilizzata la prima, in Eusebio, la seconda. La prima parola è neutrale sotto l'aspetto valutativo, anche se potenzialmente racchiude una leggera sfumatura positiva di lode (il « nuovo » come qualcosa di fresco e che dà speranza). La seconda parola non significa solo « nuovo » ma anche « giovane », e pertanto in rapporto alle opinioni di una società tradizionalistica è facile che assuma un significato di disapprovazione (il « nuovo » come qualcosa di giovane e pertanto di estraneo alla grande esperienza della vecchiaia, o come di stravagante e pertanto di estraneo alla saggezza immutabile). Si veda H. Schmidt, *Synonimik der griechischen Sprache*, II, Leipzig, 1878, pp. 94-123.

[63] Lo stesso pensiero, d'altronde, compare in Agostino.

l'accento; e noi abbiamo il diritto e il dovere di notare che l'accento è stato trasferito dal « nuovo » al « pre-temporale ».

Il razionalismo fideistico non è inerente solo alla cultura bizantina; esso è bensí caratteristico dell'intero medioevo. Perché il cristianesimo potesse diventare sanzione ideologica, prima della monarchia alto-medioevale, poi, del feudalesimo basso-medioevale, le sue dinamiche strutture ideali dovevano essere trasformate, nei limiti del possibile, in strutture statiche. Ma in Occidente, dove l'impero era debole e ormai condannato, dove ormai era costretto a passare dal mondo della realtà al mondo del desiderio, per lo storicismo mistico rimaneva piú spazio. Proprio qui lo storicismo mistico fu innalzato ad un livello nuovo, filosofico, diventando il fondamento di una grande sintesi intellettuale. Il risultato di questa sintesi è l'opera di Agostino *La città di dio*. La storia dell'umanità è qui raffigurata come contrapposizione di due comunità (città nell'antica accezione di città-stato, di città-comunità): l'ordinamento secolare e la comunanza spirituale in dio. « La città terrena » è fondata « sull'amore verso se stessi che conduce al disprezzo di Dio », « la città di Dio », « sull'amore per Dio che conduce al disprezzo di se stessi ». I cittadini della « città di Dio » serbano fedeltà alla patria celeste e rimangono « pellegrini » nella patria terrena. La tensione tra i due poli della storia è concepita come attuale anche dopo Costantino. La storia è un dramma diviso in sei atti (analogamente ai sei giorni della creazione): il I periodo va da Adamo fino alla morte dei primi uomini tra i flutti del diluvio; il II fino ad Abramo, il quale conclude l'« alleanza » con Dio; il III fino al sacro regno di Davide; il IV fino al crollo di questo regno e alla prigionia babilonese; il V fino alla nascita di Cristo; il VI periodo dura ancora, e il VII farà trascendere la storia nel tempo escatologico.

Il V secolo consegnò all'intero medioevo due libri, in entrambi i quali vengono espressi in modo estremamente generalizzato i fondamenti ideologici di quella grande epoca. Ma l'uno è scritto in latino, l'altro in greco, e la differenza tra loro è come se simboleggiasse la differenza tra il mondo latino e la cultura antico-bizantina. Il tema del trattato *La città di dio* è il mondo in quanto storia, e per di piú in quanto storia (naturalmente, « storia sacra ») concepita come aspro conflitto di opposti, nonché come cammino che conduce da

uno stadio dialettico ad un altro. Il principio temporale è tenuto da Agostino in adeguata considerazione. Il tema del cosiddetto *Corpus Areopagiticum* (le opere dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita), è invece il mondo come « cosmo », come struttura, come subordinazione del sensibile e del sovrasensibile ad una legge, come gerarchia che immutabilmente risiede nell'eternità extra-temporale. Sia Agostino, sia lo Pseudo-Areopagita partono dall'idea di chiesa. Ma per Agostino la chiesa è « peregrinante sulla terra », « città » senza casa e pellegrina in drammatico conflitto con la « città terrena » e drammaticamente diversa da se stessa (perché molti dei suoi nemici esterni appartengono a lei). Per lo Pseudo-Dionigi la chiesa è una gerarchia di angeli e una gerarchia di uomini diretto prolungamento della prima, è un riflesso della pura luce in purissimi specchi, è un ordine proporzionato di « misteri »; di drammaticità, di problemi non si può neppure parlare.

La filosofia della storia di stampo agostiniano ebbe in Occidente degli eredi quali Ottone di Frisinga, il quale nel XII secolo scrisse il *Chronicon vel Historia de duabus civitatibus*. Avendo preso inizio dallo storicismo ortodosso di Agostino, la cultura del Medioevo occidentale terminò il proprio cammino con lo storicismo eretico di Gioacchino da Fiore che insegnò la dialettica delle tre « età del mondo » (l'era del Padre, l'era del Figlio, l'era dello Spirito Santo), e ispirò le eresie del tempo prerinascimentale. Ma anche la dottrina storiosofica di Agostino mantenne una certa attrattiva per gli umanisti del Rinascimento; non a caso Erasmo pubblicò il trattato *La città di dio* e Vives lo commentò [64]. Pure la teoria pseudo-areopagitica della struttura del mondo ebbe degli eredi all'interno di quella cultura bizantina che da essa prese origine, a partire da Massimo il Confessore fino a Gregorio Palamas. Ma non fu solo nell'Oriente bizantino che le sue idee presero la carne e il sangue di una civiltà. Il corpus dei trattati pseudo-areopagitici fu presto tradotto in lingua latina, e questi trattati vennero commentati dai principali pensatori del Medioevo e del Rinascimento, ivi inclusi Tommaso d'Aquino e Marsilio Ficino. Senza l'influsso dell'*Areopagiticum* sarebbero state impossibili le costruzioni filosofiche di

[64] Si veda C.A. Patrides, *The phoenix and the ladder. The rise and decline of the Christian view of history*, cit., pp. 34-35.

Giovanni Scoto Eriugena e Nicola Cusano, l'estetica della luce e del simbolo enunciata da Sugerio [65] e Witelo [66] ed incarnatasi sia nell'arte gotica sia nella poesia di Dante [67]. Altra cosa è l'opera di Agostino. I suoi ventidue libri rimasero praticamente sconosciuti ai dotti teologi del mondo di lingua greca [68]. Le sue idee non potevano essere comprese dall'ortodossia ufficiale dei romei.

È sufficiente constatare come all'immagine antico-bizantina del mondo fosse propria un'attenuazione della dinamica dell'escatologismo e dello storicismo mistico. Di secolo in secolo diminuisce perfino quel grado di interesse verso il movimento della « storia sacra » che è presente nella formazione della cultura antico-bizantina. Esempio lampante di ciò è l'evoluzione del genere poetico ecclesiastico. Tale evoluzione si apre con la fioritura del cosiddetto « kontakion », poema che racchiude in sé parti narrative, drammatiche e dialogate. I personaggi di tale poema si scambiano repliche, effondono in monologhi patetici il proprio stato spirituale, entrano in conversazione oppure in lite [69]. Celeberrimo maestro di tale genere fu Romano il Melode. Abbiamo appena visto che egli conferí alla « storia sacra » i tratti del dramma, quasi esso fosse recitato su di un testo già pronto, esistente ancor prima dell'inizio dei tempi; ciò nonostante esso è alla fin fine un dramma, e deve almeno essere realmente recitato. L'avvenimento acquista il volto di un'« azione » rituale, di un qualche mistero [70]; e tuttavia si rivela proprio come un avvenimento. Esso possiede i propri umori e la propria atmosfera emozionale espressi nei discorsi dei personaggi o negli interventi « dell'autore », si adorna di evidenti particolari apocrifi, e

[65] Cfr. E. Panofsky, *Abbot Suger on the Abbey Church of St.-Denis and its Art Treasure*, Princeton, 1946.

[66] Cfr. Cl. Baeumker, *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts*, in « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters », III (1908).

[67] Cfr. R. Guardini, *Das Licht bei Dante*, Münster, 1957.

[68] Si veda B. Altaner, *Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photius*, in Id., *Kleine patristische Schriften*, Berlin, 1967, pp. 57-98.

[69] Si veda piú avanti il capitolo *L'accordo nel disaccordo*.

[70] Sul principio « misterioso » nella letteratura bizantina cfr. il nostro articolo: *Visantijskie eksperimenty s žanrovoj formoj klassičeskoj grečeskoj tragedii* [Esperimenti bizantini con il genere della tragedia greca classica], nella miscellanea *Problemy poetiki i istorii literatury* [Problemi di poetica e di storia della letteratura], Saransk, 1973.

fa sí che l'inevitabile momento didascalico si accordi in qualche modo con la sua concretezza. In ciò Romano, originario della Siria, fu erede dei poeti siriaci che avevano creato la forma della cosiddetta « sugittà », dialogo patetico tra i personaggi di un episodio biblico o agiografico. I successori di Romano ebbero un comportamento insolito nei confronti della sua eredità. Lo canonizzarono, aggiunsero al suo nome il titolo onorifico di « Melode » e composero leggende su di lui; non mantennero tuttavia neppure uno dei suoi poemi nell'uso liturgico[71]. Laddove egli premetteva al racconto una meditazione sul suo significato, essi amputavano il racconto e mantenevano la meditazione. Il tempo per le narrazioni espressive e le scenette drammatiche era passato; era giunto il tempo per le meditazioni e le lodi. Il genere del kontakion venne sostituito dal genere del canone. Autore classico di quest'ultimo fu Andrea di Creta. Questi scrisse il *Grande Canone* dove, in una sequenza interminabile passano le figure dell'Antico e del Nuovo Testamento ridotte a semplici cifre semantiche. Eva, ad esempio, non è piú Eva: è il principio femminile-maligno all'interno dell'anima stessa di ogni uomo:

> Al posto di Eva sensibile l'intellettuale Eva a me venne,
> il pensiero alla mia carne soggetto...[72]

In sostanza anche Romano potrebbe dire la stessa cosa; ma in lui sarebbe la « morale » della favola aggiunta alla narrazione. Ad Andrea di Creta non interessa la narrazione, interessa invece la « morale ». Tutto il *Grande Canone* è una sorta di raccolta di « morali » di decine di « favole » che non vi compaiono. La concretezza della « storia sacra » cessa di essere un simbolo e diviene null'altro che allegoria.

I poeti ecclesiastici dei secoli seguenti — Giovanni Damasceno, Cosma di Gerusalemme, Giuseppe l'Innografo, Teofane Graptos e molti, molti altri — non sono eredi di Romano; sono invece continuatori della tradizione di Andrea. La struttura del canone presuppone che ognuno dei suoi nove « canti », per la sua composizione verbale-figurale, sia correlata ad un momento biblico (il primo, al passaggio attraverso il Mar Rosso, il secondo, al severo sermone di Mosè nel deserto, il terzo, al ringraziamento di Anna per aver generato Samuele, il quarto, alla profezia di Abacuc e cosí via senza alcuna deroga). Ciò significa che nel canone di Natale il primo canto affronta per cosí dire il tema del Natale in forma di passaggio attraverso il Mar Rosso:

> Tu, o Signore, salvasti un tempo il tuo popolo
> Frenando le acque con mano miracolosa;
> Ma anche ora una via di salvezza verso il cielo
> Tu apri. Generato nel mondo da Vergine,
> Interamente uomo, ma interamente dio[73].

L'avvenimento cessa di essere avvenimento e si trasforma in modalità di uno stesso significato, sempre lo stesso significato. La vittoria del canone sul kontakion è la vittoria della tendenza « alessandrina » su quella « antiochena ».

Tuttavia, che si tratti del mondo collocato nello spazio o collocato nel tempo, l'immagine di tale mondo nella coscienza bizantina possiede alcune caratteristiche necessarie. Se si eccettua tutto ciò che si suppone estraneo al primigenio disegno di dio — l'indebita scelta del libero arbitrio degli angeli e degli uomini caduti, la geènna generata da questa scelta, e in generale il male morale e fisico, — il mondo intero nel suo insieme è visto come qualcosa di « buono », di ordinato, qualcosa dotato di fine e di significato, che risponde cioè ad un destino escatologico e ad un contenuto simbolico.

Per il pensiero medioevale, cosí come, in generale, per il pensiero dell'Antichità, ciò che è « bene » è dotato di forma ed è rotondo, concluso e compiuto, quindi necessariamente *finito* nello spazio e nel tempo.

Ciò che è ordinato è *smembrato*, « articolato ». Il mondo è articolato come è articolata la « Parola » che lo ha chiamato alla vita. La Bibbia descrive la creazione del mondo

[71] L'unico poema religioso che, a quanto pare, appartiene all'epoca di Romano il Melode e può appartenere a lui stesso, e che è rimasto nell'uso liturgico è l'*Acatisto della Madonna* (su di esso si veda piú avanti il capitolo « La nascita della rima dallo spirito della 'dialettica' greca »). Tuttavia non è un caso che proprio da questo inno abbia inizio la riduzione dell'elemento narrativo e drammatico parzialmente presente soltanto nelle primissime strofe e per giunta in forma statica e complessa.

[72] R. Cantarella, *Poeti bizantini*, cit., p. 101.

[73] *Ibidem*, p. 111.

come una serie di atti di separazione di una cosa dall'altra (« ...e Dio separò la luce dalle tenebre... », « ...e Dio separò l'acqua che è sopra il firmamento dall'acqua che è sotto il firmamento... »); essa esige anche dall'uomo « che distingua ciò che è sacro da ciò che non è sacro e ciò che è mondo da ciò che è immondo »[74]. Dio « ha separato », anche l'uomo deve « separare ».

L'immagine medioevale del mondo è smembrata nel tempo e nello spazio in due parti e queste parti sono diverse per dignità; il loro rapporto è gerarchico.

Il tempo presenta due livelli: « questo secolo » e il « secolo venturo », nettamente superiore al primo.

Anche lo spazio presenta due livelli: il « mondo subceleste » e il « mondo ultraceleste », nettamente superiore al primo.

Con le succitate parole del *Levitico* si potrebbe affermare che il livello inferiore è in ogni caso rapportato a quello superiore, come « ciò che non è sacro » è rapportato a « ciò che è sacro » e come « ciò che è immondo » è rapportato a « ciò che è mondo ». Ciò è giusto ma non completamente. Dal punto di vista cristiano tutto il tempo è « di Dio » e pertanto tutto il tempo è sacro, tutto lo spazio è « di Dio » e pertanto tutto lo spazio è sacro; Dio è « colui che benedice e consacra *tutto* »[75]. Diviene perciò operante l'opposizione « sacro - piú sacro ». Tale opposizione si esprime nella duplicità del canone biblico cristiano: l'Antico Testamento è santo, ma il Nuovo Testamento è *più* santo. Essa si esprime in una dicotomia religioso-filosofica: anche i fedeli laici sono sacro « popolo di dio », in un certo senso pure « sacerdozio regale »[76], « popolo avuto in possesso »[77], ma soltanto i ministri del culto costituiscono il « possesso » di dio (κλῆρος - « clero ») nel senso particolare, elevato, forte del termine. Essa si esprime nell'architettura della chiesa: tutto il tempio è luogo sacro, ma l'altare è piú sacro. Essa si esprime nell'ordinamento della chiesa: ogni ufficio divino è atto sacro, ma la liturgia appartiene ad un piú alto livello di sacralità.

[74] *Leviticus*, X, 10.
[75] Parole tratte dal rito vespertino: ὅτι σύ εἰ ὁ εὐλογῶν καὶ ἁγιάΖων τὰ σύμπαντα (Ἡ Θεῖα Λειτουργία... ἐν Ἀθήναις, 1888, p. 11).
[76] *I Epistola Petri*, II, 9.
[77] *Ibidem*.

Essa si esprime nel duplice sistema della morale: al matrimonio spetta « onore », al voto ascetico della « verginità », maggior « onore »[78].

È facile mostrare come il duplice livello dell'immagine medioevale unisca in sé contrapposizioni dualistiche che, ora si integrano, ora si fondono o si confondono l'una con l'altra, e tuttavia differenti quanto ad origine e a logica interna.

Innanzitutto è questa un'opposizione biblica, veterotestamentaria: la « gloria di dio » non si realizza completamente nella storia; la sua realizzazione finale si attua nell'escatologico « giorno di Jahvé »[79].

In secondo luogo, si tratta di un'opposizione platonica, filosofico-spiritualistica o, piú precisamente, di una coppia di equivalenti opposizioni ontologiche: mondo sensibile dei corpi - mondo razionale delle idee; tempo - eternità.

A ciò occorre aggiungere, come terzo, quarto e quinto elemento la nota opposizione culturale tra quotidiano-profano e sacrale-tabú, l'altrettanto nota opposizione mitologica tra tempo presente e tempo del mito, e infine la contrapposizione popolare-favolistica tra regno dell'ingiustizia e regno della giustizia. L'elenco potrebbe continuare ancora. Particolarmente antitetici furono i rapporti di attrazione e repulsione tra l'impostazione biblica e l'impostazione platonica della partizione dell'ente. Il cristianesimo non è in alcun modo religione dello « spirito »; è invece religione dello « spirito santo », che non è affatto la stessa cosa. Il suo ideale non è la spiritualizzazione, ma la « penitenza », la « purificazione » e la « santità », che di nuovo non sono affatto la stessa cosa. Dal punto di vista cristiano e la carne può essere « purissima reliquia », e lo spirito può essere « spirito impuro »; impuro, per giunta, ciò che è particolarmente importante, non in forza del contatto con la materia, come immaginavano i platonici, gli gnostici e i manichei, ma per il proprio peccato di disobbedienza. Il cristianesimo insegnava la santità dei « Doni » eucaristici, la resurrezione della carne e la sua gloria futura. « Non ogni carne è la medesima carne; ma altra è la carne degli uomini, altra è la carne del bestiame, altra quella dei

[78] *Epistola ad Hebraeos*, XIII, 4; *I Epistola ad Corinthios*, VII.
[79] Cfr. *Liber Isaiae*, II, 11; XIII, 16; LXI, 2; XXIII, 6; *Jeremias*, XLVI, 10; *Joel*, I, 15.

pesci, altra quella degli uccelli. Vi sono corpi celesti e corpi terrestri; ma altra è la gloria di quelli celesti, altra è la gloria di quelli terrestri, altra è la gloria del Sole, altra è la gloria della Luna, altra è la gloria delle stelle; e da stella a stella varia la gloria »[80]. Come si supponeva la totalità delle cose materiali è opera di Dio ed « è molto buona »[81], mentre il diavolo ha dato vita ad una sola cosa malvagia e per giunta, a proposito, completamente immateriale e completamente spirituale, il peccato. Per il cristianesimo il confine tra bene e male taglia trasversalmente il confine tra materia e spirito.

A rigore di termini, la dicotomia tra corporeo e incorporeo, tra materiale e immateriale, laddove viene assolutizzata in senso spiritualistico, non è una dicotomia cristiana. Solo la differenza tra dio e « creatura » è pensata come assoluta. « L'angelo — spiega Giovanni Damasceno, — viene definito incorporeo e immateriale in rapporto a noi. Infatti in rapporto a Dio, che solo è incomparabile, tutto appare rozzo e materiale. A rigore di termini solo la divinità è immateriale e incorporea »[82]. Tuttavia sia l'attitudine a pensare nelle forme dell'idealismo greco, attitudine costante in molti rappresentanti della patristica, sia le necessità pratiche dell'edificazione ascetica costringevano sempre gli autori antico-bizantini ad esprimersi nella lingua platonica. Se era necessario convincere un laico o tanto piú un monaco a frenare il proprio corpo e sottometterlo alla ragione, era piú comodo dire che la ragione è una sostanza piú elevata del corpo materiale, « rozzo », « pesante ».

La duplice partizione del mondo poteva avere una modalità temporale, cioè storica (quando si contrapponevano l'uno all'altro « questo secolo » e il « secolo futuro » in qualità di presente e avvenire). Poteva avere una modalità spaziale, cioè cosmologica (quando si contrapponevano l'uno all'altro « terrestre » e « celeste » in senso letterale, niente affatto metaforico). Poteva infine avere una modalità filosofica, ontologica (quando si contrapponevano l'uno all'altro materia e spirito, tempo ed eternità, ciò che si può anche designare come « terrestre » e « celeste », ma nell'ordine della metafora).

[80] *I Epistola ad Corinthios*, XV, 39-41.
[81] *Genesis*, I, 31.
[82] Ioannis Damascenis, *De fide orthodoxa*, II, 3; PG 94, col. 868.

Queste tre modalità erano legate in un unico sistema simbolico come equivalenti semantici intercambiabili. Siamo di fronte ad una sorta di uguaglianza: lo spirituale si rapporta al corporeo come i cieli si rapportano alla terra e il « secolo futuro » si rapporta a « questo secolo » (l'elenco potrebbe continuare; tale è infatti il rapporto della parte orientale con la parte occidentale, della parte destra con la sinistra, e cosí via). Ma questo è ancora poco. Abbastanza frequentemente si equiparano l'uno all'altro non solo i rapporti, ma anche i membri stessi di tali rapporti; è come se l'intercambiabilità giungesse fino a loro.

Già nel Nuovo Testamento si parla di un uomo che fu « rapito fino al terzo cielo ». L'autore aggiunge « se nel corpo o al di fuori del corpo, non so; Dio lo sa »[83]. Se questo cammino verso il cielo fu compiuto « al di fuori del corpo » va inteso come estasi spirituale, come violazione del confine ontologico, e in tale estasi le immagini spaziali di « cieli » e « terra », « montagne » e « vallate » possono servire soltanto come metafora. Se fu compiuto, invece, « nel corpo » va inteso come movimento spaziale. Cosa scegliere? L'autore non ci dà una risposta. Egli afferma « non so ».

Un esempio ancor piú caratteristico è dato dalla leggenda antico-bizantina del cuoco Eufrosino[84]. In essa si narra di un certo chierico a cui, « mentre dormiva nel proprio letto, fu rapita in estasi la mente e il presbitero venne a trovarsi in un giardino, quale egli non aveva mai visto ». Questo giardino, s'intende, è il « paradiso terrestre ». Apparentemente, viene detto chiaramente che il personaggio della leggenda è giunto al livello superiore dell'essere « al di fuori del corpo »; il corpo, infatti, rimane « nel letto » e viene « rapita » soltanto « la mente ». Nel paradiso, tuttavia, il chierico riceve in dono tre mele; ed ecco che queste tre mele se le porta con sé sulla terra materialmente, accanto al proprio corpo. « In quel momento picchiarono il battente e il presbitero, svegliatosi, pensò di aver sognato; ma quand'ebbe liberato la mano sinistra dal mantello ed ebbe visto in essa le tre mele, ne rimase incantata la sua mente ». Secondo la logica di questa leggenda la differenza tra il pellegrinaggio in cielo « nel

[83] *II Epistola ad Corinthios*, XII, 2.
[84] *Vizantijskie legendy*, cit., pp. 181-183.

corpo » e « al di fuori del corpo », tra le opposizioni cosmologica ed ontologica è assolutamente scomparsa. L'uno è completamente equiparato all'altro.

Capitolo quarto

Segno, insegna, simbolo

L'Impero Romano apparve come una sorta di bilancio storico dell'Antichità, di sua fine e confine. Esso sommò e arrotondò le cifre della diffusione spaziale della civiltà greco-romana, raccogliendo in un'unica « ecumene » le terre del Mediterraneo. Fece anzi di più: tirò le somme e fuse insieme i fondamenti ideologici del millenario ordinamento statale greco-romano, dalle confuse reminiscenze dell'antichissima monarchia magico-sacrale [1] fino alle dottrine politico-filosofiche dell'illuminismo stoico. Dal punto di vista fisico i confini dell'Impero coincidevano con le frontiere di un'ampia regione culturale, mentre dal punto di vista ideologico coincidevano con le frontiere dell'umanità, se non con le frontiere della creazione — di quella stessa « città di Zeus » di cui parlava Marco Aurelio, ad un tempo capo dell'Impero e dei filosofi dell'Impero [2].

Come variante finale della filosofia dell'impero si ebbe il neoplatonismo [3]. Questo fu non tanto il neoplatonismo di

* [Con i due termini segno/simbolo che appaiono nel titolo del capitolo, rendiamo l'opposizione che nella lingua russa caratterizza i termini *znak/znamenie*. Il russo *znamenie*, a differenza di *znak*, corrisponde quanto ad uso e significato al greco σημεῖον, il quale, com'è noto, comprende anche le accezioni di « prodigio, miracolo, segno celeste ». Non a caso il σημεῖον del Vangelo di Giovanni venne reso nella traduzione slava proprio con *znamenie*. Ci è parso che segno e simbolo, in mancanza di termini corrispondenti, potessero rendere l'opposizione celeste/terreno, divino/umano, misterioso/esplicito. (*N.d.T.*)].

[1] Cfr. l'osservazione di A.F. Losev: « Da quel momento l'antichità riceve la nuova (o meglio molto antica, preomerica, semiorientale, semiegea) pratica di divinizzare l'imperatore ». A.F. Losev, *Istorija antičnoj estetiki (rannjaja klassika)*, cit., p. 120.

[2] Marci Aurelii, *Colloquia*, IV, 23.

[3] Sul rapporto tra la sintesi filosofica del neoplatonismo e la sintesi statale dell'Impero Romano, si veda: A.F. Losev, *Istorija antičnoj estetiki (rannjaja klassika)*, cit., pp. 123-127; A.L. Kac, *Social'no-političeskie motivy*

Plotino, quanto piuttosto il neoplatonismo di Proclo, il quale tirò le somme di tutti i percorsi del pensiero idealistico greco, da quello arcaico mitologico fino alla protoscolastica aristotelica. Pur essendo inferiore a Plotino quanto a genialità creativa, agilità e libertà di pensiero, Proclo forní ciò che Plotino invece non aveva fornito e che sempre piú incessantemente l'epoca esigeva: il meticoloso compimento di ogni tema in una rigorosa successione di definizioni e sillogismi, greca anticipazione delle « somme » scolastiche — *filosofia del totale come totale della filosofia.*

In questi casi *il totale* trasformava ciò di cui era il totale nel suo opposto. La « polis » che viene pensata come equivalente al mondo (già Rutilio Namaziano all'inizio del V secolo giocava con l'assonanza delle parole latine *urbs* - « città » e *orbis* - « mondo » [4]), è la negazione assoluta dell'autentica polis, la quale secondo il giudizio di Aristotele si suppone necessariamente « afferrabile con lo sguardo » dalla cima della sua acropoli [5]. Tutte le fondamentali componenti della civiltà antica trovarono la propria collocazione all'interno della sintesi finale, ma sempre in qualità di metafore, allegorie, simboli differenti dal proprio significato.

Ultima forma della « visibilità » sensibile-concreta della polis diviene l'astratta « visibilità » dell'Impero, le cui risorse sono calcolate dal fisco: « Roma » come « mondo ».

Ultima garanzia della civiltà della polis diviene la negazione della libertà della polis incarnata nella persona dell'imperatore romano: l'autocrate come « amico delle polis » [6].

Ultima sanzione dell'intellettualismo « pagano » greco nella sua lotta con il cristianesimo diviene la fede dei neopla-

Plotina po dannym « Ennead » [I motivi socio-politici di Plotino tratti dalle « Enneadi »], in VDI, 4 (1957), pp. 115-127. Porfirio sottolinea la sincronicità dell'iniziativa filosofica di Plotino con un avvenimento politico come fu l'inizio del governo dell'imperatore Gallieno (Porfiirii, *De vita Plotini*, 4, 12).

4 Rutilii Namatiani, *De reditu suo* 66 *(Poetae Latini Minores*, rec. Aem. Baehrens, V, Lipsiae, 1883, p. 77).

5 Aristotelis, *Politica*, IV, (VII), 5, 1327 a 1.

6 Cfr. O.V. Kudrjavcev, *Ellinskie provincii Balkanskogo poluostrova vo vtorom veke našej éry* [Le provincie greche della penisola balcanica nel II secolo d.C.], Moskva, 1954, pp. 9-10, 118-155, 229-243; E.M. Štaerman, *Krisis rabovladel'českogo stroja v zadannich provincijach Rimskoj imperii* [La crisi del regime schiavistico in determinate province dell'Impero Romano], Moskva, 1957, pp. 278-293 e 420-448.

tonici nelle doti miracolose dei propri insegnanti Giamblico e Proclo, nel carattere rivelativo dei testi di Omero e Platone, nella primigenia saggezza del rituale e del mito: la dialettica e la logica come aspetto di una « purificazione » ascetico-magica.

Di tali concrete « allegorie » e « catacresi » si compone la vita, l'ordinamento statale e la cultura di una vasta epoca che contribuí in modo straordinario allo sviluppo successivo. È questo un fatto di fronte al quale è ingenuo dolersi dell'« ipocrisia » dello stato e della « decadenza » della cultura, della funesta collaborazione di apparenze che sempre « deformano » e costruiscono l'intero mondo. Non occorre ripetere che la cultura antica si trasformò e rinnegò se stessa come risultato dell'ampia assimilazione degli influssi dall'Oriente: nella *Conclusione* si tratterà del carattere dialettico dei concreti rapporti tra questi influssi e il percorso della stessa cultura antica. Ciò a cui in definitiva pervenne l'Antichità fu proprio la sua — dell'Antichità — somma conforme ad una legge; e appunto questa somma non è piú l'Antichità.

In un modo o nell'altro vennero tirate le somme: venne quindi il tempo del dissolvimento e della costruzione della nuova civiltà. Ma il risultato non venne affatto cancellato. Nel prosieguo del primo Medioevo (ed anche molto piú tardi) esso rimase dinanzi agli occhi della mente come norma e come paradigma, come segno e « simbolo ».

Anche in Occidente l'Impero Romano cessò di esistere « solamente » nella realtà, nell'empiria, ma non come idea. Concludendo la sua esistenza reale, ricevette in cambio esistenza « semiotica ». Il barbaro Odoacre, detronizzando nel 476 Romolo Augustolo, l'ultimo imperatore romano-occidentale, non poteva fare un'unica cosa di poco conto, appropriarsi cioè delle *insegne* imperiali. Le inviò dunque a Costantinopoli al « legittimo » erede dei cesari, l'imperatore romano-orientale Zenone. Il vincitore sapeva cosa faceva. Anche se l'Italia era la culla e contemporaneamente l'ultimo territorio dell'Impero Occidentale, di per se stessa essa rappresentava soltanto un insieme di terre e secondo le leggi di guerra costituiva il bottino dei barbari. Ma i *segni* della sovranità di un tempo sull'Impero ormai scomparso erano tutt'altra cosa; non li si poteva infatti associare al bottino, giacché il significato di questi segni oltrepassava la sfera della realtà ed era

partecipe della sfera del dover essere. È per questo che il re ostrogoto Vitige, portando guerra a Giustiniano per la reale sovranità sull'Italia ordinò di coniare le monete non con la sua effigie, ma con l'effigie di Giustiniano; il *segno* del potere appartiene indiscutibilmente a quest'ultimo. Segno tra i segni diviene per l'Occidente la città di Roma, ripetutamente distrutta dai barbari. Quando, nell'800, per la prima volta dalla caduta di Romolo Augustolo, l'occidente ottiene la sovranità « universale » nella persona di Carlo Magno, il re dei franchi viene incoronato a Roma come un imperatore romano e per le mani del papa di Roma. « Sacro Romano Impero della nazione germanica », questa formula rende efficacemente la segnicità sacra del nome della città di Roma. Tale nome è preziosa insegna di imperatori e papi. Un poeta dei secoli XI e XII, Ildeberto di Lavardin, cosí fa dire ad una personificazione di Roma:

A malapena so chi sono stata, a malapena io, Roma, mi [ricordo di Roma.
A malapena questa mia decadenza mi permette di [ricordarmi di me stessa.
Ma questa disfatta mi è piú accetta di quei successi.
Povera, valgo piú del ricco; in rovina, piú di uno che [prospera;
L'insegna della croce mi ha dato piú dell'aquila, Pietro, [piú di Cesare;
Il popolo inerme piú dei duci pieni di ghirlande di [vittoria.
Quando prosperavo dominavo le terre; abbattuta, [percuoto l'inferno:
Quando prosperavo governavo i corpi; fiaccata e [abbattuta, governo le anime [7].

Il *Monarchia* di Dante, scritto negli anni 1312-1313, è una testimonianza del fascino dell'idea imperiale romana ancora al termine del Medioevo.

Cosí stanno le cose per quanto riguarda la « fine » dell'Impero Occidentale. L'Impero Orientale, tuttavia, non terminò. Non a caso l'ininterrotta successione del potere romano sulle rive del Bosforo rappresentava agli occhi dello stesso

[7] Ildeberti Lavardiniensis, *De Roma, Carmina miscellanea LXIV*: PG 91, col. 1409 [l'autore si avvale della traduzione russa di M.L. Gasparov, in *Pamjatniki srednevekovoj latinskoj literatury X-XII vekov* (Monumenti della letteratura latina medievale dei secoli X-XII), Moskva, 1972].

Dante un modello splendente e inaccessibile. All'inizio del sesto canto del *Paradiso* il poeta, per bocca di colui che « cesare fu ed ora è Iustinïano », inneggia all'aquila imperiale che sotto Costantino migrò in Oriente e tenne il mondo « sotto l'ombra de le sacre penne ».

Poscia che Costantin l'aquila volse
  contr'al corso del ciel, ch'ella seguio
  dietro a l'antico che Lavina tolse,
cento e cent'anni e piú l'uccel di Dio
  ne lo stremo d'Europa si ritenne,
  vicino a' monti de' quai prima uscio;
e sotto l'ombra de le sacre penne
  governò 'l mondo lí di mano in mano,
  e, sí cangiando, in su la mia pervenne.
Cesare fui e son Iustinïano,
  che, per voler del primo amor ch'i' sento,
  d'entro le leggi trassi il troppo e 'l vano [8].

Ciò che per l'Occidente era utopia si presentava a Bisanzio come una realtà. Costantinopoli è la « Nuova Roma » (Νέα Ῥώμη).

Occorre notare il ruolo fondamentale giocato in questo caso dall'operazione semiotica della *rinominazione*. Il mondo bizantino dà inizio e conferma il proprio essere mediante una serie di rinominazioni. Al posto della futura Costantinopoli per quasi mille anni esistette la città greca di Bisanzio, fondata da popolazioni originarie di Megara ancora verso il 660 a.C.; ma la sua storia venne cancellata dall'emblematico atto della « fondazione » della città, l'11 maggio del 330 — Bisanzio doveva diventare preistoria di se stessa perché Costantinopoli potesse avere inizio. Pertanto dal punto di vista delle idee la capitale bizantina crebbe *come* in luogo deserto, e se dal punto di vista empirico non fu cosí, ciò contribuí soltanto a dar maggior risalto all'idea. Bisanzio è pensata non uguale a se stessa, bensí uguale a Roma. La denominazione « Costantinopoli » non è affatto ufficiale. In sostanza, questa città non ha un *nome*, ma soltanto un *titolo*, « Nuova Roma ». La denominazione che le dettero i nostri

[8] D. Alighieri, *La divina commedia. Paradiso*, VI, 1-12, Roma, 1973[3], pp. 87-88 [l'autore si avvale dell'edizione russa: Dante Alig'eri, *Božestvennaja Komedija*, trad. di M. Lozinskij, Moskva, 1968].

antenati russi in quanto città di re e regina delle città, — « *Car'grad* » — costituisce anch'essa un titolo.

Abitanti della Grecia e dell'Asia Minore, della Slavia e dell'Armenia, i quali parlano in greco, non hanno visto l'Italia, e usualmente non si alimentano ai « latini », specialmente a quelli di buoni sentimenti [9], rinominano se stessi « romei » in quanto portatori del regime statale imperiale. Essi sono tutti « romani ». Ricordiamo che nei tempi antichi Roma si distingueva dalle città-stato greche per aver elaborato con cura incomparabile un'emblematica ufficiale ed ufficiosa di insegne e decorazioni (forme diverse della toga per ogni grado sociale, per ogni ceto e stato, sedie « curuli » e « fasci » littori in numero rigorosamente stabilito, anelli d'oro per i « cavalieri » e cosí via). Non a caso il cerimoniale dei funerali degli aristocratici romani impressionò fortemente il greco Polibio, non abituato a simili cose [10]. Non a caso le parole « ufficiale » e « ufficioso » risalgono alla parola latina *officium*, che rappresenta uno dei termini centrali dell'etica dell'Antica Roma e designa l'« obbligo » della persona verso l'ordine impersonale e sovrapersonale dello stato e della tradizione. Tale stile dell'emblematica romana esercitò un influsso importantissimo sull'emblematica religiosa della chiesa alto medioevale; è sufficiente ricordare che l'architettura ecclesiastica fece proprio lo schema dell'edificio romano destinato alle procedure giudiziarie pubbliche — la cosiddetta basilica —, con la sua abside semicircolare e il piano elevato per il giudice [11]. Tale stile dell'emblematica esercitò un influsso ancor piú diretto sull'emblematica politica della monarchia bizantina; ad esem-

[9] Il termine « latino » diviene particolarmente odioso in relazione ai conflitti politici e confessionali dell'epoca tardo bizantina; però, già durante l'Impero Romano esso veniva usato dalla popolazione di lingua greca delle provincie orientali come mezzo per distinguere l'odiata natura etnica del conquistatore occidentale dal suo glorioso nome *imperiale* di « romano ». (Accanto a tale uso spregiativo della parola « latino » emerge distintamente la funzione della parola « romano » come titolo). Già nel 180 circa Ireneo di Lione accostava la parola « latino » all'apocalittico « numero dell'Anticristo » 666 (Irenei, *Adversus haereses*, V, 30, 3).

[10] Cfr. T. Mommsen, *Storia di Roma antica*, Torino, 1925, I, t. II, pp. 340-342 [l'autore cita dall'edizione russa: T. Mommzen, *Istorija Rima*, I, Moskva, 1936].

[11] Sull'influsso della « tematica trionfale » sulla simbolica ecclesiastica dell'arte antico-bizantina (ravennate) si veda V.N. Lazarev, *Vizantijskaja živopis'* [La pittura bizantina], Moskva, 1971, p. 51; cfr. anche A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936, pp. 237-239.

pio, il fatto di riservare alla persona dell'imperatore le vesti e le calzature purpuree, elemento tanto caratteristico della vita bizantina, (secondo Giovanni Crisostomo « se un privato cittadino indossa il purpureo paramento imperiale, viene punito come sovversivo insieme ai suoi complici » [12]) risale ad una disposizione di Nerone [13]. I romani coltivarono a lungo il gusto per le insegne e per i titoli, e in definitiva lo stesso nome « romano » divenne a Bisanzio titolo ed insegna...

Il principio stesso dell'ordinamento statale bizantino, rappresentato dalla cerimonia del trasferimento della capitale nella « Nuova Roma » e, volendo, dal battesimo ricevuto da Costantino il Grande poco prima di morire, già questo principio differisce dagli avvenimenti che dettero l'avvio agli altri imperi quanto un atto simbolico differisce da uno reale. Là abbiamo « in principio » guerre e conquiste, qui, prima di tutto, la *cerimonia*. L'Impero Bizantino e la sua capitale sul Bosforo sono come un bambino di cui si considera non la data di nascita, ma la data di battesimo. È significativo il fatto che nella « leggenda eziologica » sugli inizi dell'impero costantiniano, cioè nel racconto di Eusebio sulla visione di Costantino, di nient'altro si parli se non del *segno* che è *simbolo* e *insegna* [14]: « *In hoc signo vinces* ».

Non si può ignorare che la tendenza verso l'emblematica venne stimolata dal fenomeno politico rappresentato dalla monarchia bizantina.

Gli aspetti di questo rapporto saltano immediatamente agli occhi.

È universalmente noto che la vita e l'estetica della corte dei tempi di Costantino I e Giustiniano I (che, come risulta evidente dal succitato testo di Dante, costituirono la norma e il modello di tutto ciò che nel Medioevo vi fu di « imperiale ») richiedevano un atteggiamento oltremodo partecipe nei confronti delle insegne, delle decorazioni [15] ed anche delle uniformi. L'estetica dell'uniforme schematizza in linea di

[12] Ioannis Chrysostomi, *De anathemate*, 3: PG 48, col. 949.

[13] Suetonii, *Nero*, XXXII, 3.

[14] Eusebii Pamphili, *Historia ecclesiastica*, IX, 9; Lactantii Firmiani, *De mortibus persecutorum*, XLIV.

[15] Cfr. H. Hunger, *Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, cit., pp. 74-96.

principio la figura dell'uomo: ne risulta uno schema e una « veste » (in greco sono la stessa parola, σχῆμα). Le « guardie di palazzo », che fungevano da rappresentanza di Giustiniano, colpivano per le loro vesti magnifiche, per di piú tutte uguali: la tunica bianca, la collana d'oro, lo scudo d'oro con il monogramma di Gesù Cristo, l'elmo d'oro con il pennacchio rosso e cosí via [16]. Al polo opposto della società anticobizantina il bianco abito dei monaci del deserto pure rappresenta la « veste », l'uguale uniforme « angelica ». Il significato che si attribuiva a questa uniforme è messo in risalto dalla leggenda, secondo la quale il copto Pacomio (m. 346), ex-soldato e fondatore del « cenobitismo » monastico, copiò il suo abito da quello dell'angelo che gli era apparso [17]. Ad un « ordine angelico » si addice una « veste » angelica. Infine le immagini della « Chiesa Trionfante » nei mosaici di Ravenna sono anch'esse segnate dal medesimo tratto: gli angeli nell'abside di San Vitale, il corteo delle sante vergini sulla parete settentrionale di Sant'Apollinare. Gli angeli sono « guardie di palazzo » della corte celeste, cosí come le sante vergini sono le dame della medesima corte. Ogni « ordine » (τάξις) celeste ha la « veste » che gli si confà. Tale è la legge della gerarchia.

In ogni regime monarchico lo « spazio sociale », in un grado o nell'altro, è popolato di segni di diverso tipo che stanno a significare la presenza della « persona » del monarca. Un segno possono essere le rappresentazioni artistiche del monarca; già nel tardo Impero Romano tali immagini erano esposte in luoghi pubblici per la pubblica adorazione, e il culto tributato ad esse dette col tempo impulso al culto delle icone (secondo il ragionamento degli iconoduli, se alla immagine del re terreno si addice l'onore, tanto piú all'immagine del re celeste [18]). Un segno possono essere le monete che portano inciso il volto del monarca e il suo nome —

[16] Pauli Silentiarii, *Descriptio S. Sophiae*, 257 ss.; Corippi, *In laudem Iustini carmen*, III, 167 ss.

[17] *Pachomiana Latina*, Ed. A. Bonn et L. Th. Lefort, Louvain, 1932, p. 40.

[18] Gregorio Nazianzeno parla della pratica di onorare il ritratto dell'imperatore come di un uso indiscusso: Gregorii Nazianzeni, *Oratio*, XVIII, 80: PG 35, col. 605. Cfr. G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, London, 1963, pp. 13, 57-58, 78-93, 96-97.

aspetto molto importante della simbolica politica di quei tempi. Piú di un detto evangelico sui denari del cesare [19] risolve la questione sulle prerogative del potere rimandando alla moneta che porta l'« immagine e l'iscrizione » di colui che regge il potere. Mediante speciali trattati con l'Impero dei Sasanidi e col regno di Clodoveo Bisanzio si assicurò l'esclusivo diritto di coniare monete d'oro con l'« immagine e l'iscrizione » dei suoi imperatori per l'intera circolazione mondiale [20]. (Notiamo che l'« immagine e l'iscrizione » sono il « volto » e il « nome », due categorie fondamentali della teoria bizantina del simbolo. La successiva icona bizantina è anche essa un'« immagine » che si collega ad un'immancabile « iscrizione ») [21]. Un segno possono essere gli stendardi, i monogrammi e cosí via. Ma in verità è la « persona » stessa del monarca che è pensata come segno, *segno* di ciò che è *impersonale.* Essa è « rappresentativa », come pure la sua presenza è « rappresentativa ». Come anche altre persone, e in grado anche maggiore, la persona del monarca deve essere « schematizzata » in una « veste » impersonale.

Se ciò può essere detto di ogni monarchia, vale in particolare per la teocrazia cristiana di Giustiniano I o di Eraclio. Il monarca nel quale si vede semplicemente un uomo di potere (come in Grecia il « tiranno » della polis), oppure « semplicemente » un dio terreno (come Alessandro Magno), può permettersi di comportarsi in maniera piú o meno naturale. In entrambi i casi si suppone che tra il suo essere ed il suo significato non ci sia contraddizione. Tutt'altra cosa è l'idea teocratica del cristianesimo medioevale. Dal punto di vista di questa idea il monarca è di per se stesso soltanto un uomo (non a caso i martiri cristiani versavano il loro sangue per il rifiuto di riverire il cesare divinizzato) [22]; tuttavia, dall'altro lato, il potere sugli uomini non può appartenere per principio ad un uomo ed appartiene soltanto a Dio (e al Dio-uomo

[19] *Evangelium secundum Matthaeum*, XXII, 15-22; *Evangelium secundum Marcum*, XII, 13-17; *Evangelium secundum Lucam*, XX, 20-26.

[20] Cfr. H. Gelzer, *Byzantinische Kulturgeschichte*, Tübingen, 1909, p. 79.

[21] Cfr. le giuste osservazioni sul ruolo dell'iscrizione come « anima » dell'icona nei lavori di P.A. Florenskij dedicati alla teoria dell'icona *Ikonostas* [Iconostasi] ed altri, ma anche il libro: K. Onasch, *Die Ikonenmalerei. Grundzüge einer systematischen Darstellung*, Leipzig, 1967, p. 191.

[22] Cfr. St. Verosta, *Iohannes Chrysostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, cit., pp. 186 ss.

Cristo, in quanto unico legittimo « re » dei credenti, — continuazione, questa, della veterotestamentaria concezione del «re Jahvé»). In base a queste premesse il monarca non-divino può soltanto « partecipare » del potere divino, come, secondo la concezione platonica della μέϑεξις, la cosa corruttibile « partecipa » dell'idea incorruttibile, fors'anche come vivente icona ed emblema di questo potere; descrivendo la festa del ventesimo anniversario della salita al trono di Costantino I, nel 325, in occasione della quale l'imperatore invitò la gerarchia ecclesiastica, novità assoluta a quel tempo, Eusebio nota: « Era facile che fosse scambiato per un'immagine [εἰκών - « icona »] del regno divino »[23]. Pertanto tutto l'essere di una tale icona vivente diviene un cerimoniale[24]. Ammiano Marcellino descrive il ritualizzato comportamento dell'imperatore Costanzo ora nei modi del teatro tragico, cosí che Costanzo appare come un attore che rappresenta se stesso (« il solenne aspetto [*cothurnus*] dell'autorità imperiale »[25]), ora nei modi della scultura, cosí che Costanzo appare come il *proprio ritratto scultoreo* (« quale scultura di uomo », « *tamquam figmentum hominis* »[26]). Come si addice ad un segno, ad una scultura, ad un'icona, Costanzo libera e depura minuziosamente la propria apparenza di tutti gli attributi fisici e naturali. « Quale scultura di uomo egli non sobbalzava agli urti della ruota, non sputava, non si grattava né si soffiava il naso [...], e nessuno lo vedeva muovere leggermente neppure la sola mano »[27]. « Nessuno lo vedeva mai soffiarsi il naso in pubblico, oppure sputare, o volgere il volto qua e là »[28]. Cosí deve comportarsi il sovrano cui sia stato inculcato, quanto alla sua persona (cioè sul piano reale), di essere solamente un uomo peccatore, ma quanto al proprio rango (cioè sul piano semiotico), di rappresentare la trascendente grandezza di Dio. L'« autocrate » è l'immagine di qualcosa di diverso, e precisamente del « Pantocrate ». Il « sacro palazzo » è l'immagine di qualcosa di diverso, e precisamente del cielo. (Il poeta Corippo cosí riferisce di alcuni visitatori del palazzo

[23] Eusebii Pamphili, *De vita Constantini*, III, 15: PG 20, col. 1073.
[24] A.P. Každan, *Bisanzio e la sua civiltà*, cit., pp. 68-70.
[25] Ammiani Marcellini, *Res Gestae*, XXI, 16, 1.
[26] *Ibidem*, XVI, 10, 10.
[27] *Ibidem*. Si parla qui del trionfale ingresso di Costanzo a Roma nel 360.
[28] *Ibidem*, XXI, 16, 7.

imperiale: « Pensano essi di trovare nel sontuoso edificio dei romei un altro cielo »[29]; è questa un'adulatoria espressione del poeta di corte, e ciò nondimeno si parla qui della « apparenza » in quanto diversa dall'essenza, e di un « altro » cielo che non è il cielo autentico). Gli eunuchi di corte vestiti di bianco sono di nuovo l'immagine di qualcosa di diverso: gli « angeli serventi » nelle loro pianete di luce (ed anche asessuati). Questa non è già piú l'antica concezione della diretta divinizzazione del monarca, bensí la concezione medioevale del rapporto intercorso ed intercorrente tra la persona del monarca e la sfera del divino secondo le leggi di un *segno* vivente e di una vivente *immagine*[30].

E che cos'è l'immagine? Come spiegavano gli specialisti bizantini della teoria dell'immagine, « l'immagine è la somiglianza che indica il prototipo ma che altresí si differenzia dal prototipo: giacché non in tutto l'immagine somiglia al prototipo »[31]. L'essere dell'immagine ed il suo significato sono separati per principio, tra loro esiste una sorta di intervallo. Una sola, unica « immagine » del « prototipo » divino è pensata come assolutamente « vera », cioè identica quanto alla natura e alla sostanza al proprio significato, e dunque non comprensiva della piú piccola ombra di « allegoria »: è questa « la vivente e per natura vera immagine del Dio invisibile, il figlio di Dio »[32]. Analogamente, l'unica immagine assolutamente « vera » del divino regno dei cieli è il regno escatologico di Cristo sulla terra (secondo l'Apocalisse su di una « nuova » terra e sotto un « nuovo » cielo[33]). Soltanto Cristo è il reale legittimo signore non solo del cielo, ma anche della terra: « mi è stato dato ogni potere (ἐξουσία, « autorità ») in cielo e in terra »[34]. Ogni altro po-

[29] Corippi, *In laudem Iustini carmen*, III, 244.
[30] Il termine antiquato e chiaramente impreciso di « cesaropapismo » coglie la sostanza dell'ideologia imperiale medioevale ancora meglio della formula antistoricistica di A. Ziegler: « persistenza dell'unità di religione e potere sociale quale trionfò nello stadio primordiale della cultura e nel prosieguo di tutta l'antichità (A.W. Ziegler, *Die byzantinische Religionspolitik und der sogennante Cäsaropapismus*, « Münchener Beiträge zur Slavenkunde. Festgabe für P. Diels », München, 1953, p. 97); cfr. C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, II, München, 1954, p. 325.
[31] Ioannis Damasceni, *De imaginibus oratio*, I, 9: PG 94, col. 1240.
[32] *Ibidem*.
[33] *Apocalypsis*, XXI, 1.
[34] *Evangelium secundum Matthaeum*, XXVIII, 18.

tere in confronto a questa realtà è convenzionale, alla stessa stregua di un segno convenzionale. L'imperatore può governare soltanto come « temporaneo facente funzioni » di Cristo, come suo sostituto e reggente, per cosí dire, come vice-Cristo. (Ricordiamo che il titolo di capo supremo del sacro stato islamico — il titolo di « califfo » — possiede il medesimo significato di « sostituto », « reggente »: colui che sostituisce Maometto, venuto a mancare tra gli uomini). Durante i giorni di festa l'imperatore bizantino aveva il diritto di sedersi soltanto sul sedile sinistro, purpureo del trono, mentre il diritto d'onore e il sedile dorato erano lasciati significativamente liberi per Cristo. Questo è molto importante: il « sacro » trono dell'imperatore veniva pensato come sacro, propriamente parlando, soltanto come segno del « trono approntato » *libero* per principio, trono sul quale alla fine dei tempi siederà l'unico legittimo signore, Cristo (si veda l'iconografia della cosiddetta « Etimasia » [35]).

Le concezioni dell'Alto Medioevo sulla natura dello stato e del potere sono paradossali e possono essere comprese fino in fondo soltanto nel contesto del paradosso dell'escatologia cristiana, la quale sdoppia il messianico finale della storia nella « prima » e nella « seconda » venuta di Cristo. Già dopo la prima venuta la storia umana è concepita come superata (« Io ho vinto il mondo » [36]), soppressa e dischiusa all'« eschaton », entrata per principio negli « ultimi tempi » [37], tuttavia soltanto in modo invisibile, al di fuori di ogni evidenza oggettiva; nell'empiria la storia continua a svolgersi, sebbene sotto il segno della fine e nell'attesa della fine. « L'ingiusto commetta pure ancora ingiustizie; l'impuro commetta ancora impurità; il giusto pratichi ancora la giustizia e il santo si santifichi ancora. Ecco, io vengo presto! » [38].

Riflettiamo sulle seguenti parole: « παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου », « praeterit *figura* huius mundi », « passa

[35] H. Hunger, *Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, cit., pp. 61-67, 82-83.
[36] *Evangelium secundum Ioannem*, XVI, 33.
[37] È caratteristico che ancora nel Tardo Medioevo, quando « dalla nascita di Cristo » si contava ormai un millennio e mezzo, si continuasse tenacemente a parlare nei documenti ufficiali della chiesa dei tempi evangelistici come degli « ultimi tempi ». Erano pensati evidentemente come « ultimi » non dal punto di vista dell'empiria, ma del senso, del senso « escatologico ».
[38] *Apocalypsis*, XXII, 11-12.

l'immagine di questo mondo » [39]. È proprio il *transeunte* mondo degli uomini che, rimosso dall'identità con se stesso viene riconosciuto come « veste » e « schema », come allegorica « figura », come tipo diverso dal « prototipo », come allegoria. La distanza nell'autocontraddittorio *già-ma-non-ancora* [40] tra misterioso superamento del mondo e fine manifesta del mondo, l'intervallo creatosi tra « invisibile » e « visibile » [41], tra significato e fatto: è questo il presupposto ideologico della raffigurazione rappresentativo-simbolica dell'autocrate cristiano come sovrano degli « ultimi tempi ». Ricordiamo che già Tertulliano pur detestando il pagano Impero Romano, ciò nondimeno credeva che la fine di Roma sarebbe stata la fine del mondo e avrebbe lasciato campo libero alla collisione delle forze ultraterrene [42]. Quando però l'Impero divenne cristiano, allora si vide piuttosto nella sua esistenza il baluardo difensivo contro l'Anticristo ed un qualche « simbolo » escatologico. « Il regno dei romani ha la sua parte nella dignità del regno di Cristo Signore, superando gli altri e, per quanto è possibile in questa vita, rimanendo invitto fino alla fine dei secoli. 'Giammai — è detto — cadrà in rovina' [43]. In relazione a Cristo Signore 'per sempre' indica l'eternità, come Gabriele disse alla Vergine: 'E regnerà per sempre sulla casa di Giacobbe e il suo regno non avrà fine' [44]; in relazione invece al regno dei romani apparso contemporaneamente a Cristo, indica che esso non perirà fino alla fine dei secoli » [45]. L'Impero Romano è in rapporto al regno di

[39] *I Epistola ad Corinthios*, VII, 31.
[40] Cfr. FE, V, Moskva, 1970, p. 581.
[41] « Il visibile » e « l'invisibile » costituiscono una delle opposizioni fondamentali del simbolismo cristiano, e di essa si parlerà a tempo debito. Il simbolo di fede niceno-costantinopolitano descrive tutto il mondo creato come somma di « visibile » e di « invisibile ».
[42] « Ma c'è per noi anche un altro motivo piú importante di pregare per gli imperatori e per il benessere di tutto lo stato e l'ordinamento romano: sappiamo infatti che col prolungamento del potere romano viene ritardata la piú grande catastrofe che minacci l'intero cerchio delle terre, la stessa fine dei tempi latrice delle piú amare sofferenze » (Qu. Septimii Florentis Tertulliani, *Liber Apologeticus*, XXXII, 1). Tertulliano ricorda la preghiera dei cristiani del suo tempo « per l'imperatore, i loro ministri e magistrati, per il benessere dello stato, la quiete del mondo, il differimento della fine » (*ibidem*, XXXIX, 2).
[43] *Liber Danielis*, II, 44.
[44] *Evangelium secundum Lucam*, I, 33.
[45] Cosmae Indicopleustis, *Topographia Christiana*, II, 75.

Cristo ciò che il tempo è in rapporto all'eternità; e il tempo, com'è noto, è l'« immagine » dell'eternità, la sua mobile « icona » (εἰκών) [46]. Il monarca cristiano era costretto a percepire se stesso come χριστομιμητής, « mimo », rappresentante, interprete del ruolo di Cristo; di qui il contrasto di autoesaltazione ed autoumiliazione nel suo apparire agli uomini [47]. L'estetica dell'emblema costituisce l'indispensabile anello di congiunzione tra la speculazione filosofica e la realtà politica dell'epoca. L'ideologia dell'Impero e l'ideologia cristiana erano congiunte da quest'anello in un unico sistema concettuale necessario; dopo tutto, però, si trattava di due diverse ideologie di diversa origine e diverso contenuto, le quali non persero per nulla la loro differenza neppure nell'oriente bizantino, per non parlare dell'occidente latino [48]. Esse non potevano « entrare in contatto » senza frizioni serie e prolungate. L'ufficioso arianesimo del IV secolo, l'ufficioso monotelismo del VII secolo, l'ufficiosa iconoclastia dei secoli VIII-IX costituiscono la serie dei successivi tentativi di superare l'idea di chiesa in nome dell'idea di impero; la rispettiva opposizione ad ognuno di questi fenomeni da parte di Atanasio Alessandrino, Massimo il Confessore, Teodoro Studita costituisce la serie degli altrettanto successivi tentativi di sottomettere l'idea di impero all'idea di chiesa [49].

L'imperatore d'occidente lottò con il papa per il diritto di essere l'unico « reggente » del potere di Cristo, e in definitiva perse la lotta. Anche l'imperatore d'oriente lottò con

[46] Platonis, *Timaeus*, 37 d.

[47] Cfr. A.P. Každan, *Bisanzio e la sua civiltà*, cit., pp. 68-72, 91 ed altre ancora. Ottone III (983-1002), sovrano semibizantino sul trono degli imperatori tedeschi dell'Impero « Romano » d'Occidente, prese in seria considerazione la prospettiva di risultare l'ultimo imperatore di tutti i tempi (in collegamento con la fine del primo millennio dell'era cristiana), e perciò la sua consapevolezza ed il suo comportamento rivelarono una venatura « apocalittica » particolarmente intensa. Gli artisti-miniaturisti di corte cinsero la sua immagine cerimoniale-stilizzata, ieratica, condotta fin quasi al geroglifico, con gli attributi di Cristo stesso; ed egli con gesto umile deponeva le insegne del potere ai piedi dell'italico asceta Nilo, come un attore che sottolinea la differenza tra il suo ruolo e la sua persona.

[48] Sulla genesi del rapporto, caratteristico dell'occidente, di grande tensione tra ideologia imperiale e ideologia cristiana, si veda W.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965.

[49] Cfr. E. Werner, *Die Krise im Verhältnic von Staat und Kirche in Byzanz: Theodor von Studion*, « Aus der byzantinistischen Arbeit der DDR », I, Berlin, 1957, pp. 113-133.

l'icona per il diritto di essere l'unica « immagine » della presenza di Cristo, ed anch'egli perse la lotta. La lite ebbe per oggetto il diritto di essere *detentori del simbolo*. Ma la pacificazione tra l'idea imperiale e l'idea cristiana, la loro « sinfonia » [50], la loro unione in un unico sistema ortodosso, poteva aver luogo ogni volta unicamente *tramite la mediazione di un simbolismo di tono platonico.*

Di per sé il cristianesimo era per l'impero solamente un segno (ancora una volta: « *In hoc signo vinces* »).

Ed anche l'impero di per sé era per il cristianesimo solamente un segno (ancora una volta « l'immagine e l'iscrizione » di cesare sul denaro del vangelo e lo « schema » e l'« immagine » di questo mondo, entrambi destinati a passare).

Il « denominatore comune » tra la simbolica dell'impero e la simbolica del cristianesimo era esso stesso in una certa misura *simbolico*, pur svolgendo con relativo successo le funzioni sociali del reale. La correlazione estetica di temi cristiani ed immagini imperiali o di temi imperiali ed immagini cristiane si attuò sulla base della paradossale, e pertanto in certo modo « antiestetica » [51], estetica del contrasto tra il segno ed il significato del segno, della quale parleremo ancora a tempo debito. Ci limiteremo ora ad alcune osservazioni preliminari. Per la nostra sensibilità è assurdo che gli eunuchi del palazzo imperiale possano essere associati agli angeli del cielo (si veda sopra, nell'*Introduzione*). Per la nostra sensibilità non è meno assurdo che le sofferenze di Cristo sulla croce possano essere associate al prosastico «imbrattar carte» della cancelleria imperiale, e per giunta da uno scrittore tanto illustre ed estraneo alla fredda retorica di corte, quale è Romano il Melode! La metafora, tuttavia, viene sviluppata fino in fondo: il sangue di Cristo è il purpureo inchiostro (un ulteriore privilegio dei sovrani bizantini, i quali non solo indossavano la porpora, ma pure scrivevano con la porpora) e il suo corpo insanguinato « scritto » da capo a piedi

[50] Si veda G.V. Vernadskij, *Vizantijskie učenija o vlasti carja i patriarcha* [Studi bizantini sul potere del re e del patriarca], in *Sbornik statej, posvjaščennych pamjati N.P. Kondakov. Archeologija. Istorija iskusstva. Vizantinovedenie* [Raccolta di articoli in memoria di N.P. Kondakov. Archeologia. Storia dell'arte. Bizantinistica], Praga, 1926, pp. 143-154.

[51] Cfr. J. Taubes, *Die Rechtfertigung des Hässlichen in unchristlicher Tradition. Die Nicht Mehr Schönen Künste; Grenzphänomene des Ästhetischen*, in PuH, III, München, 1968, pp. 169-185.

con le cicatrici dei flagelli e con le ferite dei chiodi e della lancia è il foglio di papiro. « Io intingo il calamo — afferma Cristo in un'opera di Romano, rivolgendosi a Pietro, — e scrivo la carta del dono della grazia per i secoli eterni »[52]. Il paragone tra le cicatrici prodotte dalle verghe e le lettere o gli ornamenti si incontra in altre epoche come forma di umorismo crudele, grottesco e cinico[53]. Per il poeta antico-bizantino, però, qui non c'è neppure ombra d'umorismo, per non parlare poi di cinismo, ma, al contrario, è presente la più indubitabile serietà. Tale immagine si incontra nella poesia di quei secoli e oltre i confini dell'opera di Romano, e ciò conferma la sua vicinanza alla coscienza dell'epoca nel suo complesso[54]. Forse, in qualità di parallelo storico-culturale si può portare una poesia del tardo barocco tedesco, che fa parte de *La Passione secondo Giovanni* di J.S. Bach, e che equipara la schiena frustata di Cristo al « sempre magnifico arcobaleno »:

Erwäge, wie sein blutgefärbter Rücken
In allen Stücken
Dem Himmel gleiche geht.
Daran, nachdem die Wasserwogen
Von unsrer Sündflut sich verzogen,
Der allerschönste Regenbogen
Als Gottes Gnadenzeichen steht[55].

Naturalmente si tratta di somiglianza nella differenza: l'immagine dell'arcobaleno è frutto della mentalità del barocco con la sua caratteristica predominanza del tema « *Deus in rebus* », cosí come l'immagine dell'inchiostro purpureo è frutto della mentalità bizantina. Ma il gusto per l'emblematica paradossale e perciò « disumana » avvicina Bisanzio al barocco, il quale, scavalcando il Rinascimento, fa rinascere la moda della « saggezza » geroglifica ripensata filosoficamente[56].

[52] S. Romani Melodi, *Cantica Genuina*, Ed. P. Maas and C.A. Trypanis, Oxford, 1963, n. 18, p. 135.
[53] Plauti, *Pseudolus*, pp. 166-168; 246.
[54] Gli esempi sono citati da H. Hunger (*Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, cit., pp. 84-96).
[55] Testo dell'aria che sta sotto il n. 32 (l'autore è sconosciuto).
[56] A questo proposito è caratteristica la raccolta: *Symbolica Aegiptionum sapientia auctore* N. Caussino SJ, *Parisiis*, 1647. Il gesuita che la compilò

Ci si deve ancora meravigliare? Non è forse vero che le parabole evangeliche avevano fatto del calcolato espediente dell'amministratore disonesto un simbolo della carità cristiana[57]? E del comportamento del giudice « iniquo », senza « timore di Dio e riguardo per gli uomini », e tuttavia costretto controvoglia ad occuparsi del caso della postulante importuna non avevano forse fatto un simbolo dell'agire divino[58]? Secondo le spiegazioni dello Pseudo-Dionigi Areopagita, le marcate difformità tra dignità del significato e viltà del segno sono introdotte appositamente per ricordare la differenza tra segno e significato[59]. Va qui ricordata ancora una volta la tesi dell'imperfetta corrispondenza tra immagine e prototipo[60].

Per l'estetica dell'Alto Medioevo la combinazione della ideologia imperiale e dell'ideologia cristiana è una sorta di enigma di tutti gli enigmi e di parabola di tutte le parabole,

incluse nel libro testi di Clemente Alessandrino, del *Phisiologus* dello Pseudo-Epifanio, e di Horapollo. È sintomatico il ruolo del monogramma di Cristo in epoca antico-bizantina (α☧ω) e in epoca barocca (IHS): esso marcò gli scudi dorati degli *scholiaroi* di Giustiniano cosí come i frontoni delle chiese dei gesuiti. E che cos'è un monogramma se non un neo-geroglifico, un ideogramma ripristinato artisticamente (si può ricordare il ragionamento di Plotino sulla superiorità metafisico-simbolica dell'ideogramma sulla lettera dell'alfabeto: *Enneades*, V, 8, 6)? Il mito antico-bizantino dell'Egitto come patria della « saggezza simbolica », mito che tornò in vita al sorgere del barocco (riepilogato infine in quel verso di Vjačeslav Ivanov, questo erede di Bisanzio e del Barocco, che parla del « segnante Egitto ») è una chiarissima contaminazione della tradizione antico-egizia del segno sacro con il successivo « alessandrismo » di Filone e Plotino, di Clemente e Origene (Alessandria come capitale universale dell'allegorismo e del simbolismo). Nella poesia dell'Alto Medioevo, come pure nella poesia del manierismo e del barocco, emerge in modo ipertrofico e manifesto quella proprietà probabilmente comune ad ogni poesia, proprietà messa in luce da T.S. Eliot: « Un certo grado di eterogeneità del materiale, ridotto a unità dall'operare della mente del poeta, è onnipresente in poesia » (T.S. Eliot, *Selected Prose*, s.l., 1958, p. 113 trad. it. *I poeti metafisici*, in T.S. Eliot, *L'uso della poesia e l'uso della critica*, Milano, 1974, p. 187). È caratteristico tuttavia che ciò sia stato affermato proprio da Eliot, un altro degli eredi dell'«alessandrismo», il quale non a caso ricorda Origene ne *Il servizio domenicale del mattino di Mr. Eliot*, e che sia stato affermato in relazione alla definizione di « poeti metafisici », cioè del fenomeno della letteratura del barocco.
[57] *Evangelium secundum Lucam*, XVI, 1-9.
[58] *Ibidem*, XVIII, 1-6.
[59] Ad esempio, Pseudo-Dionysii Areopagitae, *De divinis nominibus*, I, 8: PG 3, col. 597.
[60] Si veda il capitolo precedente.

che getta la sua ombra sui restanti « enigmi » e sulle restanti « parabole ».

Il potere sacro è un « segno », un « simbolo dei tempi » (quali tempi? i tempi escatologici, naturalmente!) [61]. Ma anche Cristo è segno di se stesso, è « simbolo del Figlio dell'Uomo » [62], ed inoltre «*simbolo di contraddizione*» (σημεῖον ἀντιλεγόμενον) [63], quella « insegna », cioè, davanti a cui si realizza la fedeltà come l'infedeltà (non sarà superfluo ricordare che le antiche designazioni di « segno » — l'ebraico « *'oth* », il greco σημεῖον ed il latino « signum » — indicano tutte senza eccezione anche i distintivi militari degli eserciti e delle divisioni che sostituivano a quel tempo le insegne).

Questa « insegna » con la sua presenza rende possibile e visibile l'atto della fedeltà, come pure l'atto del tradimento, la stoica « sequela » [64], come pure le contrastate « discussioni », costringendo « fedeli » e « infedeli » a rivelarsi come tali — e perciò emettendo un « giudizio » (« il giudizio consiste nel fatto che la luce è venuta nel mondo » [65]). Il greco πιστός ed il latino *fidelis* indicano tanto « credente », quanto « fedele ». L'antica parola latina *sacramentum*, applicata nell'uso antico-cristiano ai « misteri » della chiesa (μυστήρια), nel suo significato originario indica il giuramento dei soldati [66]. Gli antichi cristiani chiamavano i pagani con la stessa parola — *pagani*, appunto — con la quale i soldati romani indicavano i « civili » e i « borghesi », gente che non conosceva l'obbligo della fedeltà davanti alla morte [67]. Ma ciò è ancora poco: sia l'atto della devozione, sia l'atto del tradimento assumono la forma di un segno, e per giunta, non di rado, dello stesso segno. Il bacio, ad esempio, è segno di espressione d'amore, di fedeltà e di devozione; dal contatto con la sfera del sacro la sua « segnicità » riceve una connotazione rituale e cerimoniale; anticipando gli atteggiamenti a cui giungerà soltanto la « sintesi feudale » potremmo dire che

61 *Evangelium secundum Matthaeum*, XVI, 3.
62 *Ibidem*, XXIV, 30.
63 *Evangelium secundum Lucam* II, 34.
64 *Evangelium secundum Mattheaum* XVI, 24.
65 *Evangelium secundum Ioannem* III, 19.
66 *Sacramentum militiae* si trova già in Cicerone.
67 Si veda E. Demougeot, « *Paganus* », *Mitra et Tertullien*, SP III: « Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies », Berlin, 1961 (TU, 78), pp. 354-365.

il bacio è un « omaggio ». Ma Giuda Iscariota trasforma proprio il bacio da atto di « omaggio » in atto di « fellonia », in un « segno » di tradimento lanciato ai nemici (per la descrizione del tradimento di Giuda i Vangeli adoperano ripetutamente la parola chiave σημεῖον [68]). Questo « segno » racchiude in sé, per cosí dire, l'intera sostanza del tradimento [69].

La natura del segno è ambivalente e richiede una rigorosa « capacità di distinguere » (διάκρισις). C'è il « sigillo dell'Agnello » apposto sulla fronte dei « fedeli » per suggellare la loro fedeltà [70], e c'è il « marchio della Bestia » apposto sulla fronte e sulla mano destra degli apostati per suggellare la loro apostasia [71]. C'è il « simbolo » di Cristo, ma c'è il « simbolo » dell'Anticristo. È caratteristica già la stessa concezione biblica di « miracolo » non tanto come « miracolo », cioè come « portento » (θαῦμα - « degno di meraviglia »), quanto piuttosto come « segno » e simbolo, come espressione simbolica della rivelazione [72]. Se si ammette che Satana e i suoi inviati — maghi, falsi profeti, Anticristo — abbiano la possibilità di compiere miracoli, tali miracoli si considerano tuttavia « falsi », e falsi per giunta in tanto in quanto è falso il contenuto di cui essi sono « segno » e « simbolo ». I falsi miracoli sono falsi nel loro essere un *testo*; soltanto una affermazione, infatti, può essere vera o falsa. La questione della verità del miracolo rivela, per cosí dire, la sua semioticità.

Il sistema concettuale descritto suppone che l'evento decisivo della scelta (evento che trova compimento nella prospettiva escatologica) avvenga « secondo il segno » e « davanti » al segno, realizzandosi a sua volta in forma segnica; e tuttavia una scelta è possibile solo tra elementi contrapposti. L'uomo, invero, deve essere, come esigeva il filosofo neoplatonico pagano Porfirio all'alba della nuova era, « conscio del significato dei segni e dei simboli », oppure, volendo, « semiotico » [73].

68 *Evangelium secundum Mattheaum* XXVI, 48; *Evangelium secundum Marcum* XIV, 44.
69 « Giuda! Con un bacio tradisci il Figlio dell'Uomo? » (*Evangelium secundum Lucam* XXII, 48).
70 *Apocalypsis* VII, 3; IX, 4; XIV, 1; XXII, 4.
71 *Ibidem*, VIII, 16; XIV, 9.
72 Si veda FE V, pp. 491-492.
73 Porphyrii, *De abstinentia*, II, 49.

Anche nella conclusione torneremo al tema or ora delineato, il rapporto cioè tra idea di *segno* e idea di *fedeltà*. Tale rapporto è importante per noi proprio perché esso non assume affatto in ogni sistema concettuale un carattere cosí determinato e determinante. Qui si trova il motivo della specificità ideale e sociale di quel singolarissimo approccio al simbolo che venne a delinearsi nella tradizione cristiana, precedendo ed anticipando le prime fasi della stessa « sintesi feudale »[74]. In generale, ogni coscienza religiosa e tanto piú ogni coscienza mistica è obbligata per sua stessa natura a darsi un sistema di segni e simboli sacri, senza del quale non potrebbe descrivere il proprio « ineffabile » contenuto[75]; ciò caratterizza la liturgia cristiana cosí come i misteri pagani, ed è proprio della teologia bizantina, come della mistica taoista, buddista o induista. Se si tiene conto soltanto di questa universale necessità di una lingua simbolica, è facile non accorgersi delle differenze che intercorrono tra le diverse attuazioni storiche e i diversi « stili » della simbolica. Per questo mettiamo in rilievo il fatto che per la tradizione cristiana l'accento principale cade non sull'azione psicofisica che il segno sacro esercita sulle profondità del subcosciente (cfr. il ruolo del « mandala » e degli « yantra » nella pratica orientale della concentrazione meditativa), e neppure cade sulla atmosfera di segreto e di « occulta » allusione a qualcosa di celato ai non iniziati (cfr. il ruolo della simbolica delle comunità mistiche e gnostiche di ogni tipo, da quelle eleusine fino a quelle massoniche). Naturalmente elementi dell'uno e dell'altro tipo possono essere evidenziati senza particolare fatica nella complessa struttura della tradizione cristiana (si può notare, ad esempio, che il cristianesimo non poté fare a meno di un lessico misterico tale che sembrava gravato del peso delle associazioni pagane; in modo particolare è lo

[74] Si veda l'*Introduzione*.

[75] Cfr. A.F. Losev, *Antičnyj kosmos i sovremennaja nauka*, cit., pp. 321-337, 463-528; A.A. Zaliznjak, Vjač. Vs. Ivanov, V.N. Toporov, *O vozmožnostjach strukturno-tipologičeskogo izučenija mekotorich modelirujuščych semiotičeskich sistem* [Sulle possibilità di studio strutturale tipologico di alcuni sistemi semiotici modellizzanti], *Strukturno-tipologičeskie issledovanja* [Ricerche strutturali tipologiche], Moskva, 1962, pp. 134-143; O. Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, Giessen, 1919; F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, 1961, pp. 334-339, 467-468 e *passim*.

Pseudo-Dionigi Areopagita che ama parlare di « arcani », di « mistagogia », di « epoptìa » eccetera, con particolare riferimento alla « mistica » cristiana — « mistica », ecco un'altra parola « misterica »!). Tuttavia la modalità con cui questi elementi si collocano all'interno della simbolica cristiana come insieme è sempre definita dall'aspetto centrale di questo insieme: il segno e il simbolo sacro sono « simbolo » che richiede « fede » (come credito alla fedeltà di Dio[76]), e contemporaneamente sono « insegna » che richiede « fedeltà » (come risposta alla « fedeltà » di Dio[77]). Fede e fedeltà sono la stessa cosa (l'antico ebraico « 'aemunah », il greco πίστις, il latino « *fides* » indicano entrambi questi concetti). Il « segreto » espresso nel segno sacro nel sistema concettuale cristiano è non solo e non tanto un esoterico patrimonio di pochi salvaguardato dalla folla, quanto piuttosto un segreto militare salvaguardato dai *nemici*. Si credeva universalmente, ad esempio, che il « piano strategico » dell'incarnazione e della passione di Cristo fosse stato accuratamente celato al diavolo. « Non confiderò il segreto ai tuoi nemici », promette a Cristo il credente (« fedele »!) in un canto ecclesiastico bizantino[78]. Al posto dell'opposizione misterico-gnostica « iniziati – non iniziati »[79] subentra un'opposizione completamente diversa,

[76] Già nell'*Antico Testamento* Dio viene piú volte definito « fedele » (ad esempio in *Deuteronomium* VII, 9) ed anche « fedeltà » (*ibidem*, XXXII, 4).

[77] Cfr. A. Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand*..., Tübingen, 1905. La fedeltà « militare » del cristiano al proprio Dio è il tema delle omelie di Origene sul *Libro di Giosuè*.

[78] *Frühbyzantinische Kirchenpoesie. I. Anonyme Hymnen des V-VI Jahrhunderts*, cit., p. 11.

[79] Naturalmente l'opposizione « iniziati-non iniziati » ha le sue radici nella religione tribale (successivamente nella religione locale, in Grecia in quella della polis), la quale esonerava dalla pratica cultuale gli allogeni; gli iniziati ai misteri Eleusini, ad esempio, potevano essere soltanto ateniesi; in tal modo l'esclusivismo esoterico coincideva con l'esclusivismo filetico, con la xenofobia. Per quanto la vita della tribú (come pure quella della polis) procedesse mediante una piú o meno continua « lotta di tutti contro tutti », l'« estraneo » era sempre un potenziale « nemico » ed anche un « nemico degli dei » (dei « nostri » dei). Tuttavia la somiglianza tra queste idee ed il pathos della guerra santa contro « nemici visibili ed invisibili » a favore della causa del Dio unico riguarda soltanto gli aspetti esterni e non tocca l'essenza della concezione. Se le religioni pagane del mondo greco-romano conobbero l'idea di guerra santa, esse non posero però questa concezione al centro della loro etica religiosa. La pratica della « guerra santa » nella vita delle polis greche non veniva affatto percepita — neanche dai suoi

quella « sostenitori – avversari »; tra questi ultimi sono compresi « nemici visibili ed invisibili », uomini e demòni. Non c'è posto per la neutralità ontologica. Perciò i due detti evangelici: « chi non è contro di voi è con voi » [80], e « chi non è con me, è contro di me » [81], non di rado intesi come espressione di punti di vista contrapposti (quello « tollerante » e quello « intollerante »), possiedono di fatto un significato assolutamente identico: chiunque non sia sotto un'« insegna » (σημεῖον), per ciò stesso si obbliga alla fedeltà ad una altra « insegna ». L'« insegna » si erge contro il « simbolo », e il « simbolo » contro « i simboli ». « E apparve in cielo un simbolo grandioso: una donna, vestita di sole... Allora apparve in cielo un altro simbolo grandioso: un enorme drago rosso con sette teste e dieci corna... » [82]. La presente condizione dell'essere fino alla fine di questo « eone » è una guerra santa, è la « spada e la divisione » [83] in tutto il cosmo « visibile ed invisibile », e l'uomo prende parte a questa guerra o come guerriero « fedele », o, all'opposto, come guerriero « infedele » [84]. « Ai vili ed agli increduli... è destinato lo stagno ardente di fuoco e di zolfo: è questa la seconda morte » [85]. Le antiche religioni « pagane » del Mediterraneo potevano minacciare di una sorte da reietti gli « empi », « coloro che disprezzavano gli dei » [86], cioè i trasgressori delle norme cultuali, ma non « i vili e gli increduli », non i traditori della santa guerra cosmica; e questo in tanto in quanto non consideravano con sufficiente serietà l'idea di una guerra divina che l'uomo conduce in qualità di soldato di Dio, a questi vincolato non soltanto dal rispetto, ma innanzi tutto dalla fedeltà militare. Nella Tarda Antichità la concezione del credente come soldato fedele alla propria divinità è presente, per la verità, nel mitraismo. Ma ecco, ciò che è interessante è che i seguaci del mitraismo erano esclusivamente

sostenitori — come un paradigma universale dell'esistenza umana in generale.

[80] *Evangelium secundum Marcum* IX, 40; *Evangelium secundum Lucam* IX, 50.
[81] *Evangelium secundum Mattheaum* XII, 30.
[82] *Apocalypsis* XII, 1, 3.
[83] *Evangelium secundum Mattheaum* X, 34.
[84] Si veda sopra la nota 77.
[85] *Apocalypsis* XXI, 8.
[86] Cfr. *Aeneis* VI, 620.

uomini e nella loro maggioranza soldati, il che conferiva al temperamento « militare » di questi misteri un carattere troppo concreto e perciò troppo limitato. Al contrario il « combattimento » sotto il simbolo della croce era inteso nel cristianesimo come paradigma del destino proprio a tutti gli uomini (ed in particolare di quello femminile). Si trattava qui non già del valore « esteriore », bensí dell'« interiore » valore militare. « Come l'uomo esteriore possiede un'armatura, cosí ne possiede una anche l'uomo interiore. Chi combatte secondo l'uomo interiore [87], si riveste dell'armatura di Dio sí da poter resistere agli attacchi del diavolo » [88]. In tale sistema è soppressa la contrapposizione tra « pace » e « guerra »; « pace » è una delle parole chiavi del cristianesimo, ma, come dice un moralista cristiano rivolgendosi ai suoi, « la vostra pace è la guerra con il diavolo » [89]. La parte piú gravosa di questa guerra, poi, è la lotta con se stessi: « ovunque ci portiamo dietro il nostro nemico al nostro interno... e se la guerra esteriore facilmente cessa, la guerra nella nostra anima, invece, dura fino alla morte » [90]. La battaglia con se stessi, tuttavia, è compresa non semplicemente come lo sforzo di autoperfezionamento ben conosciuto da ogni stoico, ma proprio quale compartecipazione alla guerra cosmica, alla crociata di Dio contro i nemici di Dio.

Ogni dio pagano aiutava i suoi prediletti e adoratori quando costoro conducevano una guerra; ciò che invece gli era completamente estraneo, era condurre una propria guerra arruolando uomini per la propria causa « eleggendoli » e « reclutandoli » sotto le proprie « insegne ». Naturalmente l'omerica Atene difende la causa degli achei; ma si sarebbero forse potuti immaginare gli omerici Agamennone o Achille a difendere la causa di Atena? Tuttavia già nel piú antico monumento biblico di cui la scienza dispone, il *Canto di Debora* (XII secolo a.C.) [91], si parla con assoluta serietà della guerra per la causa di Dio. Debora non è semplicemente un'adoratrice del proprio Dio, ma è contemporaneamente una combattente ed una guardia; essa maledice infatti gli abitanti di Meroz

[87] *Epistola ad Ephesios* III, 16.
[88] Origenis *Selecta in Psalmos* (GCS Origenes 12, p. 162).
[89] Qu. Septimii Florentis Tertulliani *Ad martyros* 1.
[90] Clementis Alexandrini, *Quis dives salvetur* 25: PG 9, col. 630.
[91] *Judices*, V, 2-31.

perché « non vennero in aiuto al Signore »[92]. Dietro questo canto arcaico è dunque già presente l'idea di « alleanza » o di « unione » tra Dio e i suoi « fedeli ». Nel contesto di tale idea ogni segno sacro è veramente « segno dell'alleanza »[93], promessa ed attestazione della reciproca fedeltà militare tra il comandante-Dio e la guardia-uomo. Di qui il cammino storico conduce alla simbolica neotestamentaria del combattimento « non contro il sangue e la carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i Dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano sotto il cielo »[94], alla designazione del digiuno come « posto di guardia »[95], e in generale all'accostamento dell'ascesi alla disciplina militare[96]. La « storia sacra » evangelica non tratta semplicemente della « pietà », bensí della fedeltà (fedeltà offerta da Dio, e fedeltà richiesta all'uomo); proprio per questo un suo aspetto molto importante è costituito dal racconto sulla *infedeltà*. In essa è assolutamente necessaria la figura di Giuda: la possibilità di una caduta nell'abisso del tradimento e della slealtà, caduta simile al tradimento in guerra (e non solo all'« empietà »), è uno degli universali della natura del « combattente cristiano ».

> Noi dunque, o fratelli, ascoltando il racconto del tradimento
> e comprendendo la caduta del traditore,
> rendiamo piú saldi i nostri passi;
> assicuriamo i nostri piedi
> sui gradini dei comandi del Creatore [...]
> gridando al Redentore[97].

Ancora piú ampiamente il tema dell'infedeltà, dell'apostasia e dell'usurpazione è trattato nel prologo al quarto Vangelo: « Venne fra i suoi, e i suoi non l'hanno accolto... »[98].

Il sacro segno « di contraddizione », di contesa è pensato come innalzato nel mezzo della lotta sotto gli occhi degli amici e dei nemici, per rincuorare i primi e « indurire il cuore » dei secondi. È caratteristica l'espressività plastica di un simbolo come la Crocifissione: il corpo è « mostrato » fino in fondo, disteso come un'insegna, aperto come un libro ed innalzato sopra le teste come un'insegna e come un libro[99]. Un atteggiamento simile mostra il cosiddetto Orante, figura con le braccia distese ed alzate fino al livello della testa[100]. Il suo gesto è il gesto della preghiera; e tuttavia detto questo non si è ancora detto tutto. Per intendere l'autentico significato del gesto dell'Orante è utile ricordare il noto passo biblico in cui viene descritto proprio tale gesto. Durante la dura lotta tra l'esercito di Dio e gli amaleciti, Mosè levò le mani in preghiera per il suo popolo, e finché egli con tenacia manteneva le mani in quella posizione vincevano i combattenti di Dio, quando invece involontariamente si abbassavano, vincevano i loro nemici[101]. Alla luce di questo episodio popolare anche nel Medioevo percepito invariabilmente come prototipo della posa dell'Orante, si capisce quale tipo di preghiera è espressa da questa posa. Tale preghiera è di nuovo « combattimento », « battaglia spirituale », intensità di forza teurgica di cui devono essere inondati i nemici visibili ed invisibili, corporei e disincarnati. Vale la pena di confrontare queste immagini con l'iconografia del Budda in posizione di riposo o imperturbabilmente troneggiante onde percepirne il contrasto[102].

La specificità della simbolica cristiana come simbolica della fedeltà personale era già perfettamente chiara nel primo cristianesimo. Essa divenne ancora piú chiara all'epoca della patristica e non si possono dunque analizzare le manifestazioni della cultura antico-bizantina senza tenerle ben presenti. Non fu però nella cultura antico-bizantina che tale specificità raggiunse la sua massima nettezza, precisione ed evidenza; la sua ora giunse con il feudalesimo occidentale. È chiaro che la proprietà della simbolica cristiana di essere simbolica

92 *Ibidem*, V, 23.
93 'ōth beˈrīth (*Genesis* IX, 12; XIII, 17; XVII, 11).
94 *Epistola ad Ephesios* VI, 12.
95 *Hermae Similitudo* V, 1.
96 Clementis Romani, *I Epistola ad Corinthios*, 37; Clementis Alexandrini, *Paedagogus* I, 7, 54; Origenis, *De principiis* IV, 24 (GCS Origenis 21, p. 454).
97 S. Romani Melodi, *Cantica Geruina* n. 17, p. 131.
98 *Evangelium secundum Ioannem* I, 11.

99 Cfr. K. Wessel, *Die Kreuzigung* (« Iconographia Ecclesiae Orientalis »), Recklinghausen, 1966.
100 Cfr. N.P. Kondakov, *Ikonografija Bogomateri* [Iconografia della Madre di Dio], II, Petrograd, 1915, pp. 55-92.
101 *Exodus* XVII, 11-12.
102 Cfr. le osservazioni di un noto interprete giapponese della tradizione buddista: D.T. Suzuki, *Mysticism Christian and Buddhist*, London, 1957, pp. 129-139.

del vincolo personale di servizio facilitò il suo funzionamento come nucleo della « sintesi feudale », come si è già detto nell'*Introduzione*. Abbiamo visto infatti come il primo cristianesimo ed anche la patristica furono lontani dall'essere un'ideologia feudale; da sempre sono invece la religione della fedeltà personale, del servizio « militare » e della « guardia » a Dio. Questo aspetto della simbolica cristiana fu compreso in modo assai vivo dai popoli barbari all'epoca della formazione del feudalesimo. L'epos antico-sassone *Heliand* (ca. 830) descrive con commozione Cristo come colui che elargisce i doni del konung (*the rikeo Krist*), agli apostoli come guardie fedeli (*treuhafta man*), Giuda come guerriero-traditore (*the treulogo*); le espressioni chiave sono « fedele » (« *treuhaft* ») e « sleale » (« *treulogo* », « *treulôs* »).

> ...Si riunirono i Dodici,
> fedeli paladini,
> forti, in cerchio là
> dove l'Imperioso troneggiava,
> Colui che raduna gli eserciti,
> Colui che al genere umano
> in lotta con l'ade
> dona il suo aiuto... [103]

Piú di una volta è stata sottolineata l'alta « semioticità » dell'etica feudale come etica della fedeltà [104]. La religione cristiana come religione della fedeltà è anch'essa altamente « semiotica », o, se si preferisce, araldica. Al suo interno anche la parola acquista la convenzionalità, la fissità e la simmetria propria della figura araldica. « Rallegrati, fiore d'immortalità! » [105]. Questa immagine verbale non trasmette e non ispira nessuna diretta impressione riferibile ad un oggetto, ma, come un gesto cerimoniale o un'insegna, rende l'« onore » dovuto e fa il « cenno » richiesto. La parola è la realizzazione dell'« onore »; è questa una delle concezioni fondamentali della poetica medioevale.

[103] *Heliand*, 1272-1275.
[104] Cfr. A. Ja. Gurevič, *Le categorie della cultura medievale*, cit., pp. 184-185, ma anche pp. 144 e 227-228; Ju. Lotman, B. Uspenskij, *O semiotičeskom mechanizme kul'tury* [Il meccanismo semiotico della cultura], in « Trudy po znakovym sistemam », 5 (1971), pp. 144-166.
[105] SA. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, cit., p. 35 (Hymnus Acathistus, 13, 6).

Capitolo quinto

Il mondo come enigma e soluzione

La popolare *Storia di Apollonio re di Tiro* che circolò ampiamente tra le classi inferiori del mondo greco-romano al confine tra Antichità e Medioevo, costringe il proprio inconsolabile eroe e Tarsia, la figlia celata, ad occuparsi del gioco degli enigmi. Dal nostro punto di vista ciò appare piuttosto strano: sembrerebbe che la serietà del momento mal si accordasse con una tale occupazione infantile. E tuttavia accade che nessuno dei due personaggi si rapporti a questa occupazione come a qualcosa di infantile; al contrario essi vedono in ciò un'occupazione molto importante, davvero regale.

« E Tarsia disse: 'Un tempio c'è sulla terra, pieno di suoni meravigliosi: / Tempio che eternamente suona, ma eternamente tace il padrone. / Entrambi in costante movimento, il padrone e questo tempio'. Se, come tu credi, tu sei re della tua patria, risolvi il mio enigma (dato che al re si conviene essere il piú saggio di tutti). — Dopo aver riflettuto, Apollonio disse: — Tu sai che non mento: il tempio sulla terra pieno di suoni è il mare; il taciturno padrone di questo tempio è il pesce, il quale si muove insieme al mare. — Tarsia resta ammirata da questa spiegazione, comprende che dinanzi a lei sta un autentico re, e gli pone un enigma ancora piú difficile... » [1].

Perché, in sostanza, Tarsia deduce che dinanzi a lei non c'è una persona chiunque, ma un « autentico re »? Questo rapporto devoto, quasi commosso con l'ingegnosità dell'enigma ci lascia perplessi; e tuttavia esso è caratteristico del gusto popolare non solo della Tarda Antichità, ma anche del Me-

[1] *Historia Apollonii regis Tyri* XLI (l'autore cita dalla traduzione russa di I. Felenkovskaja contenuta in *Pozdnjaja grečeskaja proza* [Prosa greca della Tarda Antichità], Moskva, 1960, p. 363).

dioevo. Noi non comprendiamo Tarsia, ma la gente dell'antica Rus' l'avrebbe compresa. Tra gli altri esempi si può ricordare almeno la *Leggenda di Petr e Fevronia* (XV-XVI secolo). La retta vergine Fevronia, avendo visto il servo del suo futuro marito, il principe Petr, comincia a pronunciare enigmi, al che il servitore esclama: « Vergine, vedo che sei saggia... ». E pure il signore nei confronti dell'enigma mostra lo stesso atteggiamento del servo: « Il magnanimo principe Petr, dopo che ebbe ascoltate tali parole, si meravigliò dell'intelligenza della vergine... ». Nel corso del racconto si mostra come il servo ed il principe abbiano ragione: il fatto che Fevronia partecipi della saggezza degli enigmi rivela in lei la chiaroveggente e la guaritrice [2].

L'autore della tardo-antica *Storia di Apollonio* e l'autore dell'antico-russa *Leggenda di Petr e Fevronia* conferiscono la funzione di porre enigmi ad una *vergine* e con ciò stesso collocano la questione del porre e risolvere gli enigmi in un contesto simbolico molto elevato, dal momento che lo rapportano in qualche modo né più né meno che all'immagine della verginale Sofia-Saggezza [3].

Apparentemente una tale sensibilità è estranea all'Antichità classica. È estranea, ma non del tutto: l'Antichità classica è troppo vicina alle tradizioni del mito e del folklore, e il mito ed il folklore pongono l'enigma molto in alto. In fin dei conti ogni sentenza dell'oracolo di Delfi o della Sibilla è un enigma; quando poi Temistocle, in un momento critico per le sorti della patria, propone la sua interpretazione dell'enigmatico consiglio di Apollo Delfico a riguardo delle « pareti di legno », si tratta di una cosa serissima [4]. Tuttavia l'oscura poetica degli oracoli come fenomeno di vita e ancor piú come fenomeno di cultura non è assolutamente caratteristica della Grecia classica; essa è caratteristica, invece, della Grecia arcaica. L'enigmaticità « oracolare » era in effetti un modello per la poesia di Eschilo e di Pindaro; nella poesia di Sofocle

[2] M.O. Skripil', *Povest' o Petre i Fevronii. (Teksty)* [Il racconto di Petr e Fevronija. (Testi)], TODRL, VII, Moskva-Leningrad, 1949.
[3] Cfr. S.S. Averincev, *K ujasneniju smysla nadpisi nad konchoj central'noj apsidi Sofii Kievskoj* [Per una spiegazione del significato dell'iscrizione sul catino dell'abside centrale di S. Sofia di Kiev], in *Drevnerusskoe iskusstvo. Chudožestvennaja kul'tura domongol'skoj Rusi* [L'arte antico-russa. La cultura artistica della Rus' premongolica], Moskva, 1972, p. 28.
[4] Herodoti, *Historiae* VII, 143.

ed Euripide essa possiede un significato già molto minore. Essa, questa enigmaticità, stimolava il gioco di pensiero di Eraclito, ma cosa poteva dare al pensiero di Aristotele? Invero anche per Platone l'enigma è di per sé soltanto τὸ τῶν παίδων αἴνιγμα, « enigma ad uso dei bambini » [5], qualcosa di « bambinesco » e pertanto di « infantile ». L'enigma condivise la sorte di molti altri elementi dell'arcaica cultura del rituale: dalle mani dei « saggi » esso passò nelle mani dei bambini. Un tempo la Sfinge poneva enigmi e li risolveva Edipo; ora se li pongono l'un l'altro i bambini piccoli. Ecco cosa sta dietro il rapido accenno di Platone.

La cosa non è tuttavia così semplice: l'estetica dell'enigma, *mutatis mutandis*, entra organicamente nell'antica pratica letteraria, manifestandosi, ad esempio, nelle circonlocuzioni della retorica. Fu però l'ellenismo a preparare un'autentica rivincita per l'estetica dell'enigma quando esso si sostituí all'epoca classica. L'arcaica complessità dell'oracolo diviene oggetto di una cosciente, conseguente e pretenziosa stilizzazione. Frutto di questa stilizzazione è il monologo drammatico *Alessandra* di cui fu autore Licofrone (prima metà del III secolo a.C.). Nei vaticini di Cassandra-Alessandra, la profetessa figlia di Priamo, ogni parola è un enigma. Il lettore deve comprendere che il « venditore-di-morti » è Achille, il quale cedette dietro riscatto il corpo di Ettore [6], oppure che la « cinque-volte-giacente » è Elena di Troia, la quale cambiò cinque mariti [7]. Ma queste sono ancora piccolezze rispetto a ciò che aspetta il lettore in altri brani.

> ...Rampollo degli Eacidi e creatura di Dardano,
> Leone di Tesprozia e insieme leone di Calastra,
> Che di consanguinei la casa a morte rattrista,
> soggiogando i rampolli argivi... [8]

Occorre sapere che Olimpia, la madre di Alessandro il Macedone, faceva risalire la sua stirpe fino ad Achille (e, di conseguenza, ad Eaco), e contemporaneamente al nemico di questi, Priamo (e, di conseguenza a Dardano); ciò significa

[5] Platonis, *Respublica* 479 b.
[6] Lycophronis, *Alexandra* 276.
[7] *Ibidem*, 143.
[8] *Ibidem*, 1440-1443.

che si parla qui di Alessandro, « leone » di Tesprozia (cioè dell'Epiro) e « leone » di Calastra (cioè della Macedonia). E i « rampolli argivi » che egli sottomette, sono gli abitanti di Argo o almeno i greci? Neanche per sogno! Sono invece i persiani, in quanto considerati posteri di Perseo, nativo di Argo. E la casa di quali « consanguinei » egli rattrista, i « consanguinei » di colei che parla, Cassandra, ovvero i suoi propri consanguinei? Ne risulta che di proposito il termine unisce entrambi i significati, giacché asiatici sono i troiani e di conseguenza Cassandra, ma anche il successore di Priamo, Alessandro. Le parole si sdoppiano, si illuminano l'una con l'altra, si riflettono l'un l'altra. Proprio all'inizio del monologo la guardia cosí caratterizza il discorso dell'eroina:

> ...Dopo aver mescolato le parole, vomitando
> Dalla laringe divoratrice di allori la voce confusa,
> L'indovina assomigliò all'oscura Sfinge [9].

Una caratteristica dell'estetica di Licofrone è certa, e cioè che si tratta di un'estetica del « mescolamento delle parole ». Notiamo a questo proposito che gli enigmi cominciano già dal discorso della guardia: occorre infatti sapere che « divoratore di allori » significa « inebriato », dal momento che la masticazione delle foglie di alloro trovava largo uso nelle pratiche divinatorie come mezzo per cadere in trance. Niente è nominato direttamente, tutto è reso con « enigmi ». Se parla cosí la guardia, tanto piú Cassandra!

La lettura di Licofrone è molto difficile; di ciò si lamentarono già gli antichi [10]. E ciò nondimeno non cessarono di leggerlo, rileggerlo, analizzarlo e commentarlo durante tutta la Tarda Antichità. Anche i Bizantini gli prestarono una grande attenzione: l'autore della tragedia *Christus patiens* utilizzò per il suo mosaico in versi materiale tratto dall'*Alessandra* alla pari del materiale tratto dall'opera dei tre grandi tragici, Giovanni Tze-Tze (XII secolo) commentò l'*Alessandra* accanto alle opere di Omero, di Esiodo e Aristofane. Il vivo interesse di tante generazioni di dotti greci per l'oscuro monologo drammatico di Licofrone può apparirci come un errore;

[9] *Ibidem*, 5-8.
[10] Cfr. P. Papini Stati, *Silvae* V, 3, 157; Clementis Alexandrini, *Stromata* V, 50, 1.

comunque sia è un errore non privo di cause. Gli enigmi dell'*Alessandra* soddisfacevano un'esigenza reale, che non scemava, anzi s'accresceva man mano che il mondo antico si avvicinava alla propria fine. Licofrone anticipò le tendenze di uno sviluppo letterario che era destinato a raggiungere un pieno trionfo solo molti secoli piú tardi, nel passaggio dall'Antichità al Medioevo. Naturalmente anch'esso rimane un prodotto della propria epoca, il primo ellenismo; per questo, infatti, il tono « oracolare » e l'antico rituale dell'enigma non sono altro che un esotico tema per giochi intellettuali e verbali. Un tema simile può essere proposto una volta, ma non se ne può fare la pietra angolare di una poetica. L'*Alessandra* si rapporta alla letteratura oracolare arcaica pressappoco come il *Parsifal* di Richard Wagner si rapporta alle messe gregoriane autentiche. Licofrone non aveva piú innanzi a sé il sistema del culto pagano antico nella sua integrità; e tuttavia non ha ancora innanzi a sé l'intero sistema del culto cristiano o almeno del culto sincretistico tardo-antico.

Cinquecento anni e passa piú tardi, però, non si presenteranno piú ostacoli.

All'inizio del capitolo precedente si è già trattato del grande spostamento semantico che segnò la fine del mondo antico. « Figurali » e « alle-gorici » non sono piú ora soltanto i testi letterari, ma pure tutti gli elementi del piano sociale, etnico e politico. Si può quasi spiare il momento in cui gli antichi valori e tradizioni cessano di essere uguali a prima.

Il poeta che ha interamente espresso questa peculiarità della sua epoca è Nonno Panopolitano.

Il gusto letterario di questi ultimi secoli non è troppo favorevole a Nonno. La tradizione culturale europea non ha collocato il suo nome nella schiera dei grandi nomi della classicità greca, e ciò è giusto, dato che egli è agli antipodi della classicità greca. Non intendiamo chiederci se Nonno sia o meno un « buon » poeta. È del tutto possibile che, nel significato universale della parola, egli sia un poeta « cattivo » dal momento che in lui e attraverso di lui si verificarono il crollo o la deformazione di alcuni fondamentali valori dell'antica tradizione letteraria; valori che, a proposito, non venivano affatto messi in dubbio da mediocri colleghi di Nonno, quali Quinto Smirneo. E tutto questo « cattivo »

poeta è un grande poeta, come appare evidente da tre elementi elencati di seguito in ordine di importanza crescente.

In primo luogo, come nota una ricercatrice tedesca, « non è affatto conveniente parlare di decadenza e disgregazione davanti a un *corpus* di 28.000 versi scritto con una simile facilità »[11].

In secondo luogo, il sistema costituito dagli orientamenti, dai principi e dagli artifici poetici di Nonno possiede un altissimo grado di originalità ed è inoltre logico e conseguente al suo interno. Se ci troviamo di fronte a una pazzia, si tratta allora di quella pazzia in cui, per usare le parole di Polonio, c'è metodo.

In terzo luogo, tale sistema rispondeva ad alcune importanti questioni dell'epoca, ciò di cui testimonia la sua influenza su tutta la poesia esametrica pagana greca del V-VI secolo.

Non serve obiettare che la poesia di Nonno è « innaturale ». Essa è infatti poesia di un mondo innaturale e le è innaturale essere innaturale. Un altro geniale scrittore della stessa epoca, il quale ha con Nonno molto in comune, lo Pseudo-Dionigi Areopagita, non è affatto piú « naturale ». Di questi ha scritto un tempo con ingenua antipatia V.V. Bolotov: « Nelle opere dell'Areopagita si sente l'affanno del neoplatonico che 'non dirà una sola parola semplice semplice' e che non sa muovere un passo senza il superlativo »[12]. La definizione è giusta e non si riferisce al solo Pseudo-Dionigi; ingiustamente, però, essa contiene un tono di biasimo. Anche Proclo è un « neoplatonico in affanno », il suo pensiero è privo di naturalezza e l'espressione verbale del suo pensiero è priva di semplicità; ciò non impedisce a Proclo di essere uno dei piú significativi pensatori dell'epoca di transizione. La poesia di Nonno, come i sillogismi di Proclo e come le estasi intellettuali dello Pseudo-Dionigi, forní l'immagine compiuta del mondo greco-romano in movimento; e questa poesia è una poesia della parola « in movimento ».

La vicenda biografica di Nonno è sconosciuta[13]. Di lui

[11] M. Riemscheider, *Der Stil des Nonnos*, « Aus der byzantinistischen Arbeit der DDR », I, Berlin, 1957, p. 46.

[12] « Christjanskoe čtenie », 1914, maggio, pp. 555-580.

[13] Non esistono elementi sufficienti per identificarlo con il vescovo Nonno autore di uno scritto indirizzato alla ballerina Pelagia, oppure con l'amico di Sinesio e padre del giovane per il quale Sinesio scrisse una lettera di

sappiamo con sicurezza una cosa sola, e cioè che proveniva dalla città egiziana di Akhmim che i greci per loro comodo chiamavano Panopoli. Nonno non è un nome greco, e Akhmim non è una città greca. Un uomo di nome Nonno e nativo di Akhmim è poco probabile che fosse nato in una famiglia ellenizzata; verosimilmente si trattava di un autentico copto. Com'è noto, l'Egitto era entrato a far parte della cerchia dei territori ellenistici fin dai tempi di Alessandro e dei primi Tolomei; in verità, però, l'unico vero asilo della cultura pagana greca fu per molto tempo quasi esclusivamente Alessandria con la sua popolazione cosmopolita, città tutt'altro che egiziana. Là vivevano e lavoravano poeti, filologi, eruditi e filosofi dell'ellenismo; tutt'intorno, invece, si stendevano i villaggi egiziani in cui, come ai tempi dei faraoni, si adoravano animali sacri e ci si consolava con le profezie di un futuro spopolamento dell'odiata Alessandria[14]. Soltanto al termine dell'Antichità la poesia pagana greca cessa di essere rigidamente limitata alla capitale e trova asilo nelle secolari città della Tebaide egiziana: ad Akhmim, a Coptos e a Tebe compaiono autentici maestri del verso greco[15]. Secondo la significativa annotazione di Eunapio, gli egiziani « andavano in visibilio per la poesia »[16]. L'ellenizzazione dell'Egitto va per la prima volta in profondità, proprio mentre l'ellenismo in Egitto sta tirando gli ultimi respiri. L'idillio culturale dei circoli poetici si contrappone nel modo piú grottesco al con-

raccomandazione. Alla sorte postuma di Nonno è generalmente associata una certa anonimia; non tutti i manoscritti delle sue opere furono scritti a suo nome, cosí che non tutti i suoi lettori di epoca tardo-antica riconobbero la sua paternità.

[14] Cfr. W. Tarn, *Hellenistic Civilisation*, London, 1940² [l'autore rimanda alla p. 190 dell'edizione russa: V. Tarn, *Ellinističeskaja civilizacija*, Moskva, 1949].

[15] Nativi di Akhmin furono Trifiodoro, autore del poema *La presa di Ilio* [l'autore rimanda alla traduzione russa contenuta in *Pamjatniki pozdnej antičnoj poézii i prozy II-IV veka* [Monumenti della poesia e della prosa della Tarda Antichità (secoli II-IV)], Moskva, 1964, pp. 56-61], Ciro Panopolitano, Pamprepio ed infine Horapollo, famoso interprete del simbolismo egizio. Nativo della città di Coptos fu Cristodoro Coptico, autore di una descrizione delle statue del ginnasio di Zeuxippo che costituisce il secondo libro dell'*Antologia Palatina* [l'autore rimanda ai *Pamjatniki vizantijskoj literatury IV-IX vekov* [Monumenti della letteratura bizantina dei secoli IV-IX], Moskva, 1968, pp. 138-141]. Nativi di Tebe d'Egitto furono Olimpiodoro e Cristodoro Tebano. Cfr. A. Cameron, *Claudian Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford, 1970, pp. 4-5.

[16] Eunapii, *Vitae sophistarum* X, 7, 12.

temporaneo sviluppo della « terragna » reazione copta contro tutto ciò che è ellenico; tale reazione si espresse nella fioritura del monachesimo copto che popolò il deserto della stessa Tebaide, come pure nella formazione di una letteratura pagana copta assai misera e barbara in confronto a quella scritta in greco, ma tuttavia vicina al popolo. Gli « elleni » egiziani si attiravano l'odio a motivo della loro ricchezza, della loro cultura straniera, della loro tendenza al paganesimo e della loro fedeltà all'Impero. Gli avversari della « grecità » avevano alla loro testa una guida come Scenute (m. 451), il severo rettore del Monastero Bianco ed il creatore della lingua letteraria copta [17]. Costoro furono molto attivi e ad essi vanno ascritte molte azioni buone e molte azioni malvagie. Furono proprio loro ad uccidere, nel 415, la dotta pagana Ipazia (a motivo della sua intimità con l'« ellenico » governatore Oreste). In tal modo, le scarse notizie biografiche che possiamo apprendere dalle due parole « Nonno Panopolitano », contengono già un paradosso. L'Egitto dei tempi di Nonno presenta dunque lo spettacolo di un interessamento assolutamente « intempestivo » per la poesia greca e connessa mitologia pagana sullo sfondo della cruenta e sanguinosa battaglia dei copti in difesa della loro specificità spirituale e dei cristiani in difesa del loro esclusivismo religioso.

Si può definire il copto Nonno un poeta « greco »? Forse non molto di piú di quanto Leopold Senghor, presidente del Senegal e ideatore della teoria della « negritudo », può essere definito poeta « francese » per i suoi versi in lingua francese. Naturalmente non è questione di appartenenza etnica: il siriano Meleagro di Gadara fu un poeta greco cosí come il siriano Luciano di Samosata fu un prosatore greco, e questo perché il loro orizzonte spirituale fu interamente definito dai valori della tradizione culturale greca. Per quanto riguarda Nonno la questione è piú complessa. La sua poesia, proprio in quanto poesia pagana greca, è lambita ai lati da due forze contrastanti. Una di queste è l'Egitto e, in senso lato, il principio orientale, il quale lascia traccia nel gusto letterario, nell'atteggiamento verso la parola, ma anche nell'atteggiamento verso il mondo, nello storicismo mistico [18] e nell'immagine astrologica del tempo [19]. La seconda di queste forze è l'ideologia dell'ordine e del diritto romano, ideologia ormai in abbandono in Italia e « romea » piuttosto che propriamente « romana ». La scuola giuridica di Berit (Beirut), ad esempio, la quale dopo un secolo doveva giocare un ruolo importante nella sintesi legislativa dell'epoca giustinianea, luogo d'incontro della tradizione giuridica di Roma e del Vicino Oriente, suscita in Nonno un vivo entusiasmo e gli ispira una lode trionfale, quasi religiosa:

> Radice della vita, [...] nutrice delle città, vanto dei re,
> Città prima apparsa, [...] dell'Eone gemella,
> [contemporanea del Cosmo,
> Terra della Giustizia, del Diritto rifugio, di Eros
> [dimora... [20]

Giova ricordare, per contrasto, che i tardivi fautori della grecità, quali ad esempio Libanio, videro nello studio del diritto romano un'occupazione decisamente non confacente all'uomo greco [21]. Nonno non è un poeta completamente « greco » per il solo fatto di essere un poeta « romeo ».

Delle opere di Nonno si sono conservati due poemi scritti nel tradizionale metro dell'epos greco, l'esametro. Questo metro è il tempio della cultura greca. Non a caso sia la religione greca nella persona dell'oracolo di Delfi, sia la filosofia greca nella persona di Senofane e Parmenide, di Empedocle e Cleante, parlavano con la lingua e il verso di Omero. Il

[17] Cfr J. Leipoldt, *Schenute von Atripe*, Berlin, 1903 (TU XXV).

[18] Cfr. V. Stegemann, *Astrologie und Universalgeschichte. Studien und Interpretationen zu den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis*, Leipzig-Berlin, 1930 (« STOICHEIA. Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der antiken Wissenschaft », IX).

[19] A questo proposito è indicativo il ruolo del dio del tempo Eone che, proprio come un serpente, scuote « le spire delle languide squame » e che si rinnova « nei flutti della Legge », di questo « variforme custode della nascita »; Nonni Panopolitani, *Dionysiaca* XLI, 179-182; VII, 10, 22-23; XXIV, 266-267; XXXVI, 423; XL, 430-431.

[20] *Ibidem*, XLI, 143-145.

[21] Cfr. le osservazioni di S. Šestakov nel libro: *Reči Libanija* [I discorsi di Libanio], I, Kazan', 1912, pp. LXVII-LXIX. Libanio non è capace di ricordare la città di Berytus senza dispiacere, e lo studio della lingua latina e della giurisprudenza senza esprimere una viva disapprovazione, a volte perfino comica. Egli è assai rattristato dal fatto che giovani di buone famiglie si abbassino a studiare simili materie; e tuttavia egli non può rallegrarsi del fatto che, in un certo processo, il retore Megezia abbia la meglio sugli esperti del diritto romano soltanto grazie a Demostene, cioè alla retorica greca (Libanii, *Epistola 1123*). Cfr. anche Libanii, *Orationes* II, 44; XL, 5; XLVI, 26; LXII, 21; *Epistola 874*.

cammino dell'epos in esametri può essere visto come paradigma del cammino dell'intera cultura antica. Tale cammino passa per quattro fasi dialettiche. La tesi è costituita dal principio classico della letteratura greca nello stadio di « non-ancora-letteratura », cioè da Omero. L'antitesi è costituita dalla letteratura divenuta autocosciente come negazione della classicità, cioè da Apollonio Rodio e dal suo doppio e opposto Callimaco. La sintesi raggiunta nella « riattualizzazione » romana della letteratura greca è la ricostruzione coscienziale-letteraria del principio « non-ancora-letterario », ovvero la « seconda » (classicistica) classicità, cioè Virgilio. L'ultima fase è costituita dal « superamento » dell'epos antico nel suo essere « non-piú-antico », dove tutti i piú semplici elementi dell'insieme artistico, a cominciare dall'esametro tradizionale, cessano di essere loro stessi e si trasformano in segni convenzionali di se stessi, cioè da Nonno.

La metrica di Nonno è una metrica tradizionale, rielaborata, però, fino ad una parziale trasformazione nel proprio opposto. Com'è noto, la giustapposizione di sillabe lunghe e brevi non corrispondeva ormai piú alla pratica linguistica. Nonno la mantenne, invece, a fondamento dell'esametro e contemporaneamente, come fosse una « doppia contabilità », mise in rapporto il suo esametro con le nuove leggi della lingua (segnaliamo la tendenza a congiungere accento quantitativo ed accento espiratorio, la rinuncia all'andamento spondaico del verso che veniva a perdersi all'orecchio bizantino ed altri cambiamenti simili). Si tratta di un rischioso equilibrio tra due linee divergenti, la tradizione scolastica e la lingua viva. È proprio il « ravvivarsi » dell'esametro che segnala la sua morte.

Il lessico di Nonno è anch'esso piú o meno il tradizionale lessico epico; ma il modo in cui Nonno utilizza tale lessico è assolutamente particolare. Il poeta fa largo uso di sinonimi, ma non per esprimere sfumature semantiche, per cogliere quella parola che tra tutte le altre possa andare a pennello. A Nonno le parole non vanno mai a pennello; non è questo il suo scopo. I sinonimi, perfettamente equiparati l'uno all'altro, si allineano come alla circonferenza di un cerchio tracciato intorno ad un centro « ineffabile ». Poniamo che Nonno debba nominare i capelli di una fanciulla e che egli si esprima cosí: « fluttuante grappolo di criniera dalla folta

chioma » [22]. Si tratta di una sorta di metafora al quadrato: « criniera dalla folta chioma » è una metafora dei capelli umani, ma « fluttuante grappolo » è una metafora di « criniera dalla folta chioma ». Saremmo in errore se credessimo che Nonno intenda suscitare in noi una plastica immagine oggettiva dei riccioli, affermando che le loro volute sono uguali alle sporgenze degli acini nella grande massa di un grappolo. L'orientamento del poeta non va in questa direzione. Quando in altri passi egli chiama il nuotatore « camminatore bagnato » oppure parla di Augusto come di colui che ha preso nelle sue mani le « redini dello scettro » [23], egli non crea un'oggettività, ma piuttosto, intenzionalmente, la distrugge. Cosí è anche qui: il grappolo è ricordato non perché esso sia simile ai capelli, ma forse anche piú perché *non* è simile a questi. Invero, già lo sdoppiamento del prodotto della fantasia in due metafore — il « grappolo » e la « criniera » — elimina alla radice la plasticità. (Lo stesso avviene nell'altro caso: è possibile immaginare una mano che tiene le redini e una mano che tiene lo scettro, ma non è possibile vederle entrambe contemporaneamente con un unico atto dell'immaginazione). Ma Nonno ha i suoi obiettivi, per i quali una sola metafora è insufficiente: soltanto due metafore o piú costituiscono nel loro insieme quella deserta « nicchia » verbale all'interno della quale può riposare, isolata e silenziosa, anche l'immagine, neppur nominata, dei capelli. Quanto piú le metafore sono affastellate con abbondanza, tanto piú distintamente si percepisce questa intangibile distanza tra loro. Naturalmente questo cammino conduce ad un'inammissibile prolissità, a moleste tautologie ipnotizzanti. Il personaggio di Nonno, dopo aver affermato che Atteone non si è trasformato in cervo, dice:

> ...[Atteone] non ricevette sembiante ferino,
> [...]
> Falsa figura non prese e non ingannò con l'apparenza [24].

Il fugace accenno al pozzo costruito dal biblico Giacobbe in Sicàr trabocca nel seguente intreccio di parole: « ...il pozzo profondamente ventrale da cui un tempo il divino Giacobbe,

[22] Nonni Panopolitani, *Dionysiaca* I, 528.
[23] *Ibidem*, XLI, 389.
[24] *Ibidem*, LVIV, 287-288.

avendo interrotto gli umidi ostacoli di disagiati deserti, condusse fuori sotterranea acqua di fonte muscosa... » [25].

C'è un altro autore la cui prosa filosofica rappresenta una perfetta analogia della maniera (e, se si vuole, del manierismo) di Nonno. Abbiamo già avuto occasione di nominarlo: si tratta dello Pseudo-Dionigi Areopagita.

Ecco alcuni esempi del suo stile. « La bellezza a Dio conveniente, indivisa, buona e fondamento del mistero non sopporta assolutamente di essere mescolata con una qualche dissimilitudine; ciò nondimeno elargisce a ciascuno, secondo i meriti, una certa parte della sua luce e, nel divinissimo mistero della iniziazione, ciascuno conduce alla consonanza con il proprio immutabile volto. Dunque il fine della gerarchia è, per quanto è possibile, l'assimilazione e l'unione a Dio, e in Dio possiede la guida di ogni sacra scienza ed operazione. Rivolgendo poi senza posa la propria contemplazione verso la sua divinissima magnificenza e, per quanto è possibile, in sé ricreando la medesima magnificenza, fa dei propri seguaci delle immagini divine o una sorta di specchi chiarissimi e immacolati adatti a riflettere la luce primigenia e l'emanazione tearchica » [26]. « La divina oscurità è la luce inaccessibile nella quale, secondo la Scrittura, abita Dio; questa luce è invisibile a motivo del suo splendore smisurato ed è inaccessibile per l'eccesso di effusione di luce soprasostanziale, e in questa oscurità entra chiunque merita di conoscere e contemplare Dio proprio tramite questo non-vedere e non-conoscere, e veramente si innalza al di sopra della visione e della conoscenza, e, ben sapendo che Dio è al di là di ogni cosa sensibile e pensabile, afferma insieme al Salmista: 'La tua scienza è per me meravigliosa e profonda sí che non posso raggiungerla' » [27]. « Essendo stata descritta tutta la sacra manifestazione e operazione divina nella varia composizione dei simboli gerarchici, non è superfluo ricordare anche l'inno da Dio ispirato ai profeti... » [28].

[25] Nonni Panopolitani, *Paraphrasis S. Evangelii secundum Ioannem* IV, 6: PG 43, col. 773.

[26] Pseudo-Dionysii Areopagitae, *De Hierarchia coelesti* III, 1-2: PG 3, col. 164-165.

[27] Pseudo-Dionysii Areopagitae, *Epistola V ad Doroteum*: PG 3, col. 1074.

[28] Pseudo-Dionysii Areopagitae, *De Ecclesiastica Hierarchia* IV, 12: PG 3, col. 486.

Nel presente caso non ci interessa né la teoria della gerarchia dei simboli tracciata nella prima citazione, né la dottrina « apofatica » della conoscenza di Dio tramite la nonconoscenza esposta nella seconda citazione. Ci interessa, infatti, un argomento completamente differente, e cioè il rapporto dello Pseudo-Dionigi con la parola; e qui notiamo innanzitutto che le parole sono utilizzate da questo autore all'incirca allo stesso titolo con cui Nonno utilizza le metafore. E tanto poco il teologo confida nel fatto che ogni singola parola porti in sé il significato adeguato, quanto il poeta non è disposto a riservare ad una singola metafora la rappresentazione di un'immagine adeguata. Soltanto parole in disputa le une con le altre, soltanto metafore in lotta le une con le altre creano, per cosí dire, un campo di forze che indirettamente genera nella mente del lettore il significato o l'immagine necessaria. La « luce » che è « oscurità » e l'« oscurità » che è « luce » non sono semplicemente un'astratta tesi della dialettica idealistica, ma sono contemporaneamente qualcosa di *inconcepibile imposto all'immaginazione* con tutta la forza di una serie di ripetizioni ipnotizzanti, di tautologie e di altri stimoli emozionali; una contraddizione introdotta nella psiche dell'uomo, e chiamata a « trasfigurare » questa stessa psiche. Le parole devono rafforzarsi l'un l'altra quanto all'intonazione ed elidersi l'un l'altra quanto al contenuto e alle immagini. Per questo scopo lo Pseudo-Dionigi necessita di molte, molte parole. Tale abbondanza ed effusione di parole può rivelarsi curiosa: « una scienza, un'operazione e una perfezione divine, date da Dio, e fatte da Dio... » [29]; « ...Gesù, intelligenza di origine divina e soprasostanziale, Principio e Sostanza e Forza di origine divina di ogni gerarchia e santificazione e divina operazione » [30]. Ma il fatto è che il « supremo scopo » di queste parole non consiste assolutamente nella pronuncia, bensí nel significativo *ammutolire*, nel suscitare nel lettore il sentimento di un'apertura al di là della parola. « Penetreremo nell'oscurità che sta al di sopra dell'intelligenza, e qui troveremo non già la brevità delle parole, bensí la piú completa afasia » [31]. Abbiamo qui il paradosso di una

[29] *Ibidem*, I, 1: PG 3, col. 369.

[30] *Ibidem*, I, 1: PG 3, col. 372.

[31] Pseudo-Dionysii Areopagitae, *De Mystica Theologia* III: PG 3, col. 1033.

« afasia » verbale e di un « silenzio » straordinariamente facondo: e in un certo senso si tratta di reale « afasia » e di reale « silenzio ». È come se le parole si annientassero nell'atto stesso di adempiere alla loro funzione. Naturalmente il « silenzio » ricercato dallo Pseudo-Dionigi non può essere realizzato all'interno del testo stesso; esso deve essere provocato in un altro luogo, e cioè nella mente del lettore. Esso non è dato, bensí celato in parole « enigmatiche » come *ultima soluzione di tutti gli enigmi e ultima loro interpretazione.*

La parola sta in rapporto non diretto bensí inverso con il suo obiettivo. Essa agisce « all'incontrario ». Torniamo alle figure verbali di Nonno ed osserviamo il seguente brano:

...Era apparso nel deserto in cui si pascono le api
il pellegrino dei monti, l'abitante della rupe spopolata,
il messaggero del primigenio battesimo; e gli avevano
[dato come nome
Salvatore del popolo, santo Giovanni... [32]

Le antonomasie si susseguono le une alle altre: « pellegrino dei monti », « abitante della rupe spopolata », « messaggero del primigenio battesimo ». Solo dopo la presentazione del nome a mezzo di enigmi, segue il nome stesso, come soluzione degli enigmi. Ma un'antonomasia è particolarmente sorprendente, « abitante della rupe spopolata » (e precisamente « abitante », ἀστός, e non « cittadino », πολίτης, e in tal modo l'assurdo intenzionale viene decisamente sottolineato). In un tale sistema poetico l'anacoreta Giovanni Battista può e deve essere chiamato « abitante » non malgrado, ma proprio perché la sua vita sulla « rupe spopolata » è estremamente differente dalla vita dell'« abitante » della città popolosa. Non è questa un'associazione per contiguità, bensí un'associazione per contrapposizione.

Naturalmente abbiamo qui l'ultimissimo e ultracivilizzato stadio dei millenari percorsi della retorica antica, il suo ultimo approdo, il suo estremo limite, la riduzione di se stessa all'assurdo. Contemporaneamente è questo un ritorno alla sua origine e al suo principio, alla sua ingenuità ed innocenza primigenia, a ciò che di piú primitivo e primordiale può

[32] Nonni Panopolitani, *Paraphrasis S. Evangelii secundum Ioannem* I, 6: PG 43, col. 749.

esserci, alla poetica dell'enigma. Occorre nuovamente sottolineare (come già fecero ai loro tempi F.F. Zelinskij [33] e O.M. Frejdenberg [34]), che la retorica antica, pur con tutta la sua « artificiosità », era legata con mille fili alle tradizioni folkloriche, le quali stimolavano appunto la « convenzionalità » dell'artificio e l'« ornamentalità » della parola (l'ideale della « naturalità » è un ideale molto tardo, che corrisponde interamente al gusto dell'« intelligencija » degli antichi ammiratori di Lisia o i moderni ammiratori di Rousseau, e invece sconosciuto all'arcaicità folklorica). Nel momento di passaggio dall'Antichità al Medioevo la situazione socio-culturale esigeva la ripresa di « archetipi » propri dell'antichità patriarcale, ormai completamente dimenticati [35].

Quando definiamo il concetto di enigma ci poniamo immediatamente nella necessità di abbracciare con lo sguardo due piani diversi: il piano della concezione del mondo e il piano del genere formale. Sul piano della concezione del mondo, invero, l'αἴνιγμα (« indovinello », « enigma ») è uno dei concetti piú comuni e centrali nella teoria medioevale del simbolo. Si supponeva che la sostanziale superiorità della chiesa in quanto detentrice della « verità autentica » comportasse pure il fatto che questa, a differenza degli « increduli », *conoscesse la soluzione*: la soluzione dell'enigma della creazione, soluzione ignota ai pagani, e la soluzione dell'enigma della Scrittura, soluzione ignota ai giudei. Le « chiavi del regno celeste » ad essa affidate sono ad un tempo la « chiave » del codice cosmico e del codice scritturistico, la chiave dei due aspetti del « testo »: chiave dell'universo, letto come libro enigmatico [36], e del « Libro » (la Bibbia), concepito come intero universo, *universum symbolicum* [37].

Riformulando quanto detto, alla ricerca di nuove sfuma-

[33] F.F. Zelinskij, *Iz žizni idej*, II, Spb., 1911³, pp. 226-229.
[34] O.M. Frejdenberg, *Problema grečeskogo fol'klornogo jazyka* [Il problema del linguaggio folklorico greco], in « Učenye zapiski LGU », LXIII (1941), Serija filologičeskich nauk, vyp. 7, pp. 41-69.
[35] Cfr. la nota 1 del capitolo precedente.
[36] Cfr. E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, 1948, Kapitel XVI; F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magier*, Leipzig-Berlin, 1925².
[37] Una simile concezione della Bibbia e della creazione come due « libri » attraverso i quali l'uomo impara a conoscere Dio, è particolarmente caratteristica di Massimo il Confessore.

ture semantiche, si può dire che per il cristianesimo « in quanto tale » la realtà politica dell'Impero romano-romeo è soltanto un enigma la cui chiave interpretativa è costituita dalla prospettiva escatologica del « regno di Dio »; ma a sua volta, per l'ideologia dell'Impero « in quanto tale », la dottrina cristiana del « regno di Dio » rappresenta soltanto un enigma la cui chiave interpretativa è costituita dal regime teocratico « universale » sulla terra.

Accanto però al piano della concezione del mondo esiste e conserva la propria autonomia il piano del genere formale nei cui ambiti tutto appare completamente diverso: l'enigma non è piú il principio del simbolismo platonico-cristiano, bensí « semplicemente » un enigma, quello stesso enigma che, secondo Platone, apparteneva al mondo dei bambini, qualcosa cioè di estremamente arcaico, popolare e universale, incarnazione del primitivo stadio dell'arte verbale. Ricordiamo che il principio dell'enigma segna la poesia del mondo barbarico che si accosta al Mediterraneo da oriente e da settentrione.

Da questo bizzarro comprimere epiteti nei quali è reso enigmatico un tema *non nominato* per principio, prende inizio, parallelamente all'epoca bizantina, la poesia araba preislamica. Eccone un esempio dai versi del poeta ash-Shanfara, attivo nel VI secolo: « ...Quando sulla strada di *colei che spaventata corre a caso si leva il terribile e impraticabile...* », laddove le due espressioni indicano rispettivamente il « cammello femmina » e il « deserto » [38].

Dalle « kenningar », ingegnose e perifrastiche definizioni del soggetto, prenderà inizio, molti secoli piú tardi, la poesia germanico-scandinava. Ecco un classico esempio di « kenning » a piú termini: « colui che attenua la fame del gabbiano del suono dello splendore della fiera di Heiti » intende indicare il guerriero (« la fiera di Heiti » è la nave, lo « splendore della nave » è lo scudo, il « suono dello scudo » è la battaglia, il « gabbiano della battaglia » è il corvo, « colui che attenua la fame del corvo » è il guerriero) [39].

[38] [L'autore si avvale della traduzione russa di I. Ju. Kračkovskij apparsa in « Vostok », IV (1924), p. 60].

[39] Si veda M.I. Steblin-Kamenskij, *Staršaja Edda Drevneislandskie pesni*

La definizione di Giovanni il Battista formulata da Nonno, definizione riportata sopra, con una certa dose di metaforicità si può chiamare una « kenning » della poesia pagana greca. La metaforicità è determinata soltanto dal fatto che il sistema delle formule perifrastiche in Nonno non diviene abbastanza stabile. Ciò nonostante si incontrano nelle sue opere formule costanti, ripetute: ad esempio, quasi ad ogni pagina il lettore vede che gli occhi vengono definiti « cerchi del viso » oppure « cerchi della vista » (κύκλα προσώπου, κύκλα ὀπώπης). Gli storici della letteratura hanno lamentato piú volte il carattere « barbaro » dell'ispirazione di Nonno, così lontano, ahimé, dalla « misura » e dalla « chiarezza » ellenica, come d'altronde occorre aspettarsi dal primo « bizantino » e dunque ex-greco [40]; tuttavia, alla luce di tutto ciò che si è detto l'epiteto « barbaro » acquista un inaspettato contenuto positivo e da indiretta disapprovazione si trasforma in una sorta di definizione oggettiva. Nonno creò la poesia « barbara », perché egli fu un sensibile contemporaneo della grande epoca dei barbari. È importante però osservare come gli estremi ebbero ad incontrarsi: tra la raffinatezza della Tarda Antichità e l'arcaica magia barbara della parola, tra il « cerebrale » simbolismo filosofico e la popolare inclinazione per l'ingegnoso-ingenuo gioco dell'enigma, risultano molti piú punti di contatto di quanto non possa rivelare uno sguardo superficiale. Se cosí non fosse, sarebbe impensabile la grande sintesi ideologica e culturale del Medioevo, correlato spirituale della « sintesi feudale ». L'essenza della sintesi consiste infatti in una *successiva* riduzione « al comun denominatore » di valori, tradizioni e tendenze che originariamente avevano tra di loro ben poco di comune, all'incirca come nell'insieme architettonico della cattedrale di S. Sofia a Costantinopoli otto colonne di marmo estratte dalle rovine di Efeso e otto colonne di porfido estratte dalle rovine di Baalbek furono poste in rapporto estetico le une con le altre e con tutto il loro nuovo ambiente.

Pertanto, a proposito, il cammino dall'Antichità al Medioevo solo metaforicamente può essere descritto come una

o bogach i gerojach [L'Edda antica. Canti antico-islandesi sugli dei e sugli eroi], Moskva-Leningrad, 1963, pp. 186-187].

[40] Cfr. ad esempio W. Kranz, *Geschichte der griechischen Literatur*, Leipzig, 1958⁴, pp. 541-545.

« vittoria » di alcune tendenze, già presenti in modo compiuto nel panorama della Tarda Antichità, su altre tendenze. Non basta collegare univocamente la qualità del « nuovo » ad una determinata serie di componenti della cultura tardo-antica in contrapposizione ad altre componenti — ad esempio, a tendenze « di base » ed « orientali » in contrapposizione a quelle « di vertice » e « classicistiche » (malgrado che nel corso del lavoro tale semplificazione possa essere giustificata dalla sua assolutezza, e resti in fin dei conti convenzionale). Il classicismo bizantino, infatti, è precisamente un classicismo *bizantino*, un classicismo *medioevale*, cioè non la semplice presenza dell'antico passato che sopravvive a se stesso all'interno della nuova epoca, bensí una parte integrante proprio di questa epoca; ed al contrario perfino le trionfanti tendenze orientalizzanti e « di base » non possono cogliere il loro « trionfo » senza ricostruire la loro stessa essenza. Da un punto di vista aprioristico ciò è perfettamente chiaro; ma sono proprio i truismi quelli piú difficili da afferrare in tutta la pienezza delle loro implicazioni concrete.

Tutto ciò che si è detto richiede una riserva. L'eterogeneità delle tradizioni ridotte « ad un unico denominatore » riguarda soltanto la loro genealogia storica; nelle profondità della loro preistoria esse possono risalire ad un unico « archetipo », il quale, come è presumibile, facilita di nascosto la loro sintesi. L'ideologia imperiale e l'ideologia cristiana, ad esempio, sono assolutamente diverse quanto al contenuto ed alla genesi immediata, ma sono legate in una remota prospettiva con la medesima serie di originarie concezioni prototeocratiche relative ad un mediatore sovraumano tra i diversi piani dell'essere universale [41]. Si è ricordato sopra l'influsso della « tematica trionfale » romana sulla simbolica ecclesiale; accade però che la stessa parola « trionfo » (« *triumphus* ») rappresenti una variante latina del termine greco θρίαμβος [42] e pertanto tradisca la genesi dionisiaca del trionfo in quanto tale (partecipazione della baccante indemoniata alla

[41] Cfr. FÉ, V, pp. 199-200.
[42] Si veda A. Walde, *Latienisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1905, pp. 637-638; E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque étudié dans ses rapports avec les autres langues Indo-Européennes*, Heidelberg-Paris, 1916.

divinità di Dioniso — partecipazione del trionfatore alla divinità di Giove). Ciò significa che la parola « trionfo » e la consuetudine del trionfo possiedono già nella loro origine e nel loro principio le premesse per fungere infine da punto di incontro del pagano « uomo-dio » e del cristiano « Dio-uomo ».

La letteratura antico-bizantina (e, piú in generale, la letteratura dell'Alto Medioevo) è dominata dal fondamentale principio poetico della « *para-bola* » e della « *para-frasi* » (παραβολή e παράφρασις). Esso è collegato con l'altrettanto fondamentale principio concettuale del « *para-dosso* », benché in virtú della specificità delle forme estetiche nella conoscenza non possa essere identificato con quello. Nella spiegazione della categoria del paradosso noteremo che τὸ παράδοξον (« l'incredibile ») è una delle parole piú caratteristiche nel lessico della retorica sacra e mondana antico-bizantina. Μυστήριον ξένον ὁρῶ καὶ παράδοξον, « veggo un mistero nuovo ed incredibile »: questa esclamazione del canone natalizio di Cosma il Melode di Mayuma è solo un esempio tra decine e centinaia di altri [43]. Tale struttura fondamentale del paradossalismo cristiano [44] è vista inoltre, e ciò è estremamente importante, attraverso il prisma del *temperamento retorico greco*. Il mondo del cristiano è pieno esclusivamente di cose « altre » e « nuove », « inverosimili » e « impensabili », « inaudite » e « inusitate », « strane » e « imperscrutabili »; e in verità cosí vanno le cose nel mondo del retore. Quale che sia la differenza di contenuto e di significato, la positura esteriore ed il gesto « verbale » dell'estasi *dubbiosa* manifestano un'affinità inconfutabile. In uno dei piú noti monumenti della poesia ecclesiastica bizantina del VI o del VII secolo si parla di « conoscere la conoscenza inconoscibile » [45]; questa impegnativa formula della visione cristiana è ad un tempo anche un gioco retorico. Giacché l'estetica medioevale del « paradosso » è anche frutto della sintesi che congiunge entità eterogenee. Torniamo tuttavia alla « parabola » e alla « parafrasi ».

[43] R. Cantarella, *Poeti bizantini*, cit., I, p. 120.
[44] Cfr. FÉ, V, pp. 447-451.
[45] S.A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, cit., p. 31.

Che cos'è la parabola? Stando al significato letterale è un « discorso-gettato-intorno »: un discorso non indirizzato verso il suo obiettivo ma che vaga, aleggia, descrive i suoi cerchi « intorno » ad esso; che non nomina questo oggetto, ma piuttosto lo lascia *indovinare*.

Che cos'è la « parafrasi »? Stando al significato letterale è un « *ridire* »: una alle-gorica enunciazione della *stessa-cosa-in-altro-modo*, una « trasposizione », quasi che il significato venisse trasportato da alcune parole in altre.

Al momento del passaggio dall'Antichità al Medioevo, nell'ambito della letteratura della « parafrasi » e della « metafrasi », giocarono un ruolo particolare gli esperimenti basati sull'applicazione delle antiche forme al materiale biblico, rielaborazioni dell'Antico e del Nuovo Testamento, in oriente, nella lingua e nel metro di Omero, e in occidente, nella lingua e nel metro di Virgilio. La forma veniva cosí scelta non per la corrispondenza al tema, ma per la sua opposizione e « trasversalità » a quello; a causa di ciò tema e forma si presentarono sotto un aspetto improprio, trasformato. L'estremo limite di tale approccio furono i « centoni » a soggetto biblico, mosaici di stichi od emistichi di poeti pagani costretti a descrivere appunto ciò che poeti pagani *non avrebbero potuto* descrivere; tra il significato indipendente e contestuale della citazione sorgeva allora una discordanza, l'immagine verbale si sdoppiava in se stessa, il che conferiva fascino al gioco. La pratica dei « centoni » è piú caratteristica della poesia pagana latina che di quella greca. Lo spirito dei « centoni », il loro principio, il loro impianto fondamentale si percepiscono però anche nelle « parafrasi » e nelle « metafrasi » antico-bizantine a soggetto biblico.

Una di queste appartiene a Nonno Panopolitano: questa trasposizione del Vangelo di Giovanni in esametri classici è abbondantemente ornata di perifrasi e intrecci omerici.

Ecco come Nonno descrive la morte di Cristo sulla croce:

Gesú allora abbracciando in cuor suo l'intera sequenza
Dei futuri eventi e sapendo che cosa restava da compiersi,
La fine affrettando, rivolto alla folla che gli stava innanzi
Disse « Ho sete! ». Già non lontano era stata approntata una [tazza
Piena di aceto amaro; e qualcuno con spirito crudele

Una spugna cresciuta nell'abisso marino, nell'inconcepibile [baratro
Prese e impregnò abbondantemente col tormentoso umore, e [quindi
Assicurò a un'acuminata canna e sollevò in alto;
Cosí alle labbra del Signore accostò l'amaro mortale
In aria agitando davanti al suo volto sul lungo bastone
La spugna e versando l'umore sulle sue labbra
Invece di acque vivificanti e immarcescibili divine leccornie.
Cosí le labbra e la gola sentirono l'amarissimo umore;
Sentendosi tutto gelare pronunziò il suo ultimo verbo [« Tutto è compiuto ».
E il capo chinando spontaneamente si consegnò alla morte [46].

Non si può affatto dire che in Nonno il « contenuto » cristiano sia semplicemente unito alla « forma » greca. Entrambi risultano trasformati nel mutuo contrasto. Per il lettore moderno la cosa piú facile è giudicare tale trasformazione in modo semplicemente negativo, notare cioè che sia della semplicità epica di Omero, sia della semplicità biblica del Vangelo è rimasto ben poco; e ciò corrisponde effettivamente al vero. I fatti evangelici divengono una sorta di enigma in presenza delle circonlocuzioni omeriche. Le circonlocuzioni omeriche divengono una sorta di enigma in presenza dei fatti biblici. L'una cosa « strania » l'altra. Entrambe risultano in ugual misura fornite di compatta impenetrabilità e di pesante opacità materiale. Piú di ogni altro quei brani oscuri e faticosi che spaventano per l'esistenza quasi indipendente di immagini che si sottraggono al contesto generale. Cosí, quando il racconto giunge alla spugna d'aceto offerta a Cristo morente, la fantasia del poeta per poco non si astrae del tutto dalla scena in quanto tale, riempiendola quasi fino in fondo delle parole « spugna », « mare », « abisso », inaspettamente divenute simboli oscuri e tanto piú dotati di allarmante enigmaticità. Il cammino della « parafrasi » e della « metafrasi », il cammino della « trasposizione » non conduce affatto Nonno ad un eclettismo inespressivo, alla conciliazione dell'inconciliabile. Il poeta gioca piuttosto con l'inconciliabilità dell'inconciliabile, la quale porta ad una sorta di esplosione e trasformazione. I poli, per cosí dire, si scambiano di posto. *La « forma » greca diviene mistica-*

[46] Nonni Panopolitani, *Paraphrasis S. Evangelii secundum Ioannem* XIX, 28-30: PG 43, col. 904.

mente incorporea. Il « contenuto » evangelico diviene misticamente materiale. La tensione posta in tutte le metafore di Nonno sempre cosí « incongruenti », « inopportune » e « sconvenienti » pervade tutto il testo, tutto l'insieme artistico.

La trasposizione del Vangelo di Giovanni è una « metafrasi » per il suo stesso titolo e per il suo genere. Ma anche l'altra assai piú importante opera di Nonno, il poema *Dionysiaca* in ben 48 libri, cioè all'incirca quanto l'*Iliade* e l'*Odissea* insieme, partecipa a modo suo alla poetica della « metafrasi » e della « parafrasi ».

Non possiamo occuparci ora della questione che riguarda l'appartenenza al paganesimo o al cristianesimo di Nonno al tempo della composizione dell'epos su Dioniso. La risposta può essere soltanto problematica. Noi non vediamo le profondità dell'anima di Nonno (anima, in tutta verosimiglianza, abbastanza complessa e misteriosa); vediamo soltanto i suoi versi. Ma se anche si considera il contenuto dell'epos su Dioniso come puramente pagano, tale contenuto rimane estraneo e alieno allo stesso mito di Dioniso. Al centro del poema di Nonno si trova l'esaltazione del cesare romano e dell'ordinamento statale romano [47]; ma il mito di Dioniso non ha un rapporto diretto con l'ordinamento statale romano. Al centro del poema di Nonno si trovano alcuni motivi astrologici [48]; ma il mito di Dioniso non ha un rapporto diretto neanche con l'astrologia. In quale modo dunque Dioniso interessa al poeta antico-bizantino? La risposta è semplice: come immagine-di-dio, segno-di-dio, sosia-di-dio, sosia di se stesso. Secondo la versione accettata da Nonno, Dioniso si reincarnò tre volte, come Zagreo, come Dioniso e come Iacco, ed inoltre la prima incarnazione fu contemporaneamente una reincarnazione di Zeus. Cosí può essere descritto questo sistema di sosia: Zagreo, « altro » e « secondo » Zeus (δεύτερος ἄλλος Ζεύς [49]); Dioniso, « altro » e « secondo » Zagreo, Zagreo « nato dopo » [50], in tutto il sembiante « similissimo a Zagreo » [51], e contemporaneamente, in virtú

[47] Cfr. Nonni Panopolitani, *Dionysiaca* XLI, 389-398.
[48] Cfr. la nota 18.
[49] Nonni Panopolitani, *Dionysiaca* X, 297.
[50] *Ibidem*, XLVIII, 30.
[51] *Ibidem*, XLVIII, 26.

del rapporto opposto, Zagreo si trova ad essere, rispetto a lui, «primo Dioniso» [52]; infine Iacco, «terzo» «Dioniso» [53].

Ma questo è ancora poco; quando a Dioniso capita di innamorarsi, egli dice di « portare l'immagine (τύπον) di Pan, l'amante infelice » [54]. La somiglianza di un qualunque segno viene descritta come proprietà di un sosia, come raddoppiamento speculare di un prototipo. Non è un caso che l'immagine dello specchio, l'autentico specchio di bronzo utilizzato dalle belle donne antiche, oppure il naturale specchio d'acqua, appaia cosí spesso nel poema.

> ...Si divertiva un giorno la fanciulla, ponendo il bronzo lucente
> A giudice della beltà riflessa, l'originale confidava
> del volto al silenzioso messaggero spontaneo,
> Esaminando il falso aspetto della [baluginante] ombra allo
> [specchio,
> Rideva al ripetersi della sua icona; spiando Persefone
> allora l'impressa figura, del volto vide
> il falso sembiante dell'ingannatrice Persefone... [55]

La nostra traduzione cerca di rendere la significativa ripetizione del nome Persefone presente nell'originale in fine di verso, che introduce quasi la « specularità » nel suono stesso dello stico. Ciò che la nostra traduzione naturalmente non può rendere è l'inesauribile ricchezza dei sinonimi utilizzati da Nonno per variare l'idea della « specularità », dell'« imitazione », della « somiglianza », della « parvenza » [56]. Tutto può sembrare « falsa immagine » di qualcos'altro, allegoria ed enigma di qualcos'altro; non a caso il poema inizia rivolgendosi al mutevole Proteo [57] e tratta del mutevole Dioniso. Tuttavia il motivo del trasformismo, il motivo della « metamorfosi », che era già stato cosí importante a suo tempo per Ovidio, rimane per Nonno in secondo piano rispetto al motivo del riflesso. Tutto si riflette in tutto, il passato nel futuro, il futuro nel passato, entrambi nel presente, il mito nella storia, la storia nel mito. Val forse la pena di rammaricarsi del fatto che il Dioniso di Nonno sia

[52] *Ibidem*, X, 294.
[53] *Ibidem*, XLVIII, 965.
[54] *Ibidem*, XLVIII, 489.
[55] *Ibidem*, V, 594-600.
[56] M. Riemschneider, *Der Stil des Nonnos*, cit., pp. 58-59.
[57] Nonni Panopolitani, *Dionysiaca* I, 14-33.

privo della plastica « pienezza » degli antichi dei dell'Ellade? Egli è pensato come specchio di tutti gli specchi, colui che racchiude in se stesso tutte le « similitudini umbratili » e i « riflessi », tutte le « false somiglianze » e le « fraudolente immagini ». Questo è lo scopo che Nonno si è proposto, e questo scopo è stato da lui raggiunto. La poesia di Nonno è la *poesia della designazione obliqua e dell'immagine che si sdoppia, la poesia dell'allusione e dell'enigma.*

Abbiamo citato sopra il ragionamento con cui lo Pseudo-Dionigi Areopagita assimila l'universale gerarchia delle persone e delle cose ad un sistema di specchi che si trasmettono l'un l'altro lo splendore celeste [58]. Tra gli « specchi » di Nonno e gli « specchi » dello Pseudo-Dionigi c'è naturalmente una differenza assai importante. Il poema pagano di Nonno parla di riflessi « falsi » e « contraffatti », di « similitudini umbratili » infedeli. Il trattato cristiano dello Pseudo-Dionigi parla di specchi « chiari e mai appannati » che riflettono adeguatamente la Verità iniziale. Nell'opera di Nonno gli specchi sono come orientati l'uno verso l'altro: Zagreo è il riflesso di Dioniso nel passato, Dioniso è il riflesso di Zagreo nel futuro, ma nessuno dei due possiede il primato. Ognuno di essi costituisce un enigma dell'altro, ma anche la soluzione dell'enigma è incarnata dall'altro. Nel mondo dello Pseudo-Dionigi, al contrario, esiste un prototipo iniziale di tutti i riflessi ed una soluzione finale di tutti gli enigmi. E tuttavia la stessa nettezza con cui Nonno sottolinea il carattere di instabilità e di inattendibilità delle « similitudini umbratili » pagane, lega in modo paradossale il suo mondo con il mondo dello Pseudo-Areopagita. Questo non è già piú il paganesimo antico, precristiano. È il paganesimo come « eterodossia », altra esistenza dell'epoca cristiana, come sua seconda, proibita possibilità, sua cattiva coscienza, ma contemporaneamente dimostrazione dei suoi fondamenti ideologici « per assurdo ».

La poetica epica di Nonno e la poetica filosofica dello Pseudo-Dionigi fanno entrambi ricordare l'affermazione del testo neotestamentario secondo cui, fino alla fine di questo « eone », siamo condannati a vedere tutto soltanto « attraverso uno specchio in enigma » [59]. E non a caso questo testo avvicina i due concetti « specchio » ed « enigma ».

[58] Si veda la nota 26.

[59] *I Epistola ad Corinthios* XIII, 12.

Capitolo sesto

Il mondo come scuola

Già al tempo del romanticismo il prestigio della poesia didattica decadde, secondo ogni apparenza, definitivamente e irrevocabilmente. « La poesia didattica — dichiara Shelley — è per me una porcheria ». Ed in effetti, cos'hanno in comune la poesia, la verga dell'istitutore scolastico e il dito alzato dell'importuno moralista? Cosa c'è di piú estraneo al suo spirito del compiaciuto buon senso del Polonio shakespeariano e del calcolato buon senso dei cittadini della città di Hammeln nell'*Ammazzatopi* cvetaeviano? Ai nostri tempi anche la pedagogia rigetta un'edificazione troppo diretta e cruda; che dire allora dell'estetica?

Cosí stanno le cose per noi. L'insegnamento dello storicismo, tuttavia, ci obbliga a prendere atto che non sempre fu cosí.

Già nella letteratura antica, nel sistema formato dai suoi generi, i versi « di genere didattico » ottennero un ruolo indiscutibile. In verità non si deve qui anticipare: questo ruolo fu piuttosto subalterno. Il re Paneide che nella leggenda greca pose Esiodo nel suo verdetto piú in alto di Omero in quanto poeta utile ai lavori agricoli [1], trovò pochi fautori; la superiorità dell'*Iliade* sulle *Opere e i giorni* è infatti troppo evidente. L'ardente Saffo era stimata ad esempio assai piú dell'edificante Focilide. Ma c'è un'altra eccezione ancor piú importante: l'Antichità conosceva tipi piú « elevati » e tipi piú « bassi » della poesia didattica, e l'atteggiamento nei loro confronti, oggi come allora, non era assolutamente il medesimo. Gli ispirati poemi di Parmenide, Empedocle e Lucrezio, invero, fanno parte anch'essi dell'epos didattico, « precettivo »; questa però non è didattica esisten-

[1] *Certamen Hesiodi et Homeri.*

ziale, moralistica, bensí filosofica, non è odiosa Saggezza quotidiana, ma rapimento dell'intelletto che penetra audacemente nel mistero dell'essere. La grandezza poetica delle *Georgiche* di Virgilio non consiste nel pensiero, pur utile, dell'importanza della laboriosità, ma nella grandiosa vista della natura in accordo col cui ritmo vive l'agricoltore. E ciò nonostante, Aristotele non esitò a suo tempo a rifiutare per principio all'epos filosofico-didattico il diritto di chiamarsi poesia [2]. Per quanto riguarda le sentenze morali tanto diffuse nelle tragedie, soprattutto nelle parti corali, ovvero nelle odi di Pindaro e di Orazio, esse possono già essere denominate insegnamenti morali; ma è questo un insegnamento morale che non rientra ancora negli angusti confini della prosaicità ed appartiene alla categoria estetica del « sublime » (τὸ ὕψος). L'importante riflessione sulla sorte comune alle generazioni morte ed il pianto sulla precarietà di tutte le azioni umane nel quarto stasimo dell'*Edipo re* non si possono naturalmente neppure paragonare a qualsivoglia moralismo sui pericoli insiti nei frivoli passatempi. Il profondo consiglio di Pindaro a Gerone di Siracusa « sii coerente con te stesso » [3], non è assolutamente la stessa cosa di un ammonimento, poniamo, contro donne perfide. L'esortazione a non risparmiare la propria vita in difesa della patria, esortazione che troviamo in Tirteo e in Orazio, poggia su di un piano diverso rispetto ad un qualsiasi invito a risparmiare i propri soldi negli affari commerciali. La prima trova posto negli ambiti della « poesia elevata », il secondo invece no. Per la didattica di basso tono erano appropriati altri generi letterari, ad esempio la favola [4] oppure sentenze ridotte in versi sul genere dei tardo antichi « Distici di Catone ». Tali generi avevano il loro posto stabile nella vita, in particolare nelle scuole, ma erano separati dagli altri generi. Le sentenze morali presenti nella commedia o nel mimo (ad esempio, in Publilio il Siro) si distinguevano dalle sentenze morali presenti nella tragedia come la commedia e il mimo stessi si

[2] Aristotelis, *Poetica* 2, 1447 b.
[3] Pindari, *Pythia* II, 71.
[4] Cfr. l'esemplare analisi della prosaicità, dell'ordinarietà e dell'utilitarismo della morale delle favole in M.L. Gasparov, *Antičnaja literaturnaja basnja (Fedr i Babrij)* [L'antica favola letteraria (Fedro e Babrio)], Moskva, 1971, pp. 23-26, 146-154 e *passim*.

distinguevano dalla tragedia: ciò che è opportuno negli uni, non lo è nell'altra. Orazio poteva permettersi di trattare nelle satire e nelle epistole argomenti didattici la cui prosaicità avrebbe aborrito in un'ode.

L'antico gusto letterario, dunque, sottomettendo la predicazione morale alle categorie estetiche del « conveniente » (τὸ πρέπον) e del « sublime » (τὸ ὕψος), separò la didattica elevata dalla bassa didattica. Questa distinzione tuttavia ebbe vigore non sempre e non dappertutto. Le antiche culture del Vicino Oriente vissero delle antitesi « vita » e « morte », « saggezza » e « vanità », « legge » e « illegalità », esse divisero tra santo e frivolo, importante e inutile, e non divisero soltanto tra « elevato » e « basso »: quest'ultima antitesi si addice soltanto alla cultura di tipo greco e al di fuori di essa può essere priva di significato. Se non capiremo ciò, noi non capiremo la poetica della letteratura didattica del Vicino Oriente e ci sembrerà una stranezza ciò che in realtà fu una norma e per giunta una norma secolare, una norma che mantenne il suo vigore dai primordi della scrittura dell'Antico Egitto fino al Medioevo islamico.

L'istruzione di Ptahhotep, che risale al Regno Antico, contiene ad esempio sentenze di tal genere: « Curva la schiena davanti al tuo superiore ...e prospererà la tua casa » [5]. Noi sorridiamo allo spirito pratico piuttosto semplice del funzionario egiziano e non ci attendiamo da questi ormai piú niente di spiritualmente significativo. Vi troviamo poi scritto, però: « Una bella frase è piú celata di una pietra preziosa, e la si trova tra le schiave addette alla macina ». È questo un aforisma molto bello, nel quale c'è la profondità di pensiero, l'energia di parola e l'alta poesia di un riposto valore spirituale che arde splendente sull'oscuro sfondo di un'umiliazione esteriore. Come possono convivere entrambi nello stesso monumento letterario?

Il testo canonico della poesia didattica ebraica antica nel corpo dell'Antico Testamento porta il nome di *Libro dei proverbi di Salomone*. La parola *mashal* tradizionalmente tradotta in slavo ed in russo col termine « *pritča* » [pro-

[5] [L'autore si avvale della traduzione di M.A. Korostovcev contenuta nel libro *Istorija vsemirnoj literatury* [Storia della letteratura universale], Moskva, 1967, I, p. 62].

verbi], indica ogni « scaltra » composizione verbale per la cui creazione e percezione si richiede un fine lavoro d'intelletto: significa dunque « aforisma », « sentenza », « *priskazka* » [nelle favole russe, arguta conclusione normalmente disgiunta dal contenuto, G.G.], « gioco di parole » e infine « enigma » e « allegoria ». Se scendiamo un po' la *priskazka* può trasformarsi in canzonatura, ciò che è il significato dell'espressione biblica entrata nella lingua russa « diventar proverbio sulle lingue ». In un modo o nell'altro, nel Vicino Oriente dei tempi biblici questi « proverbi » sono il prediletto esercizio di letterati disimpegnati ed impiegati del re. Per la prima volta fu ai tempi di Salomone che i cliché culturali egiziani risultarono accessibili all'élite formata dai cortigiani gerosolimitani; con questo si giustifica storicamente il rapporto piú o meno immaginario della raccolta con il re « saggio ». Il *Libro dei proverbi di Salomone* ci propone gli stessi enigmi dell'*Istruzione di Ptahhotep*; la sua caratteristica generale è la mancanza di demarcazione tra prosa quotidiana e sublime estasi intellettuale. Il libro contiene molti consigli utilitaristici (sta con le orecchie aperte alla tavola del signore, non dilapidare i soldi in compagnia di donne inique, e cosí via) la prosaicità dei quali, sembrerebbe, è sufficiente a raffreddare la fantasia ed a farle perdere ogni slancio; nient'affatto! In tutta la letteratura ebraica antica ci sono pochi brani cosí belli e significativi come il discorso della Sapienza, la quale descrive se stessa come compartecipe alla costruzione del mondo e collaboratrice di Dio:

Quando egli fissava i cieli io ero là,
Quando egli assegnava all'abisso un limite circolare,
Quando fissava le nubi in alto,
Quando stabiliva le sorgenti dell'abisso,
Quando poneva al mare i suoi limiti,
Affinché le acque non oltrepassassero la spiaggia,
Quando disponeva le fondamenta della terra,
Ero presso di lui come architetto,
Ed ero la sua delizia ogni giorno,
Rallegrandomi davanti a lui in ogni istante,
Rallegrandomi sul suo globo abitato;
E con i figli dell'uomo era la mia gioia! [6]

[6] *Proverbia* VIII, 27-31.

Qui tutto è ricco di contenuto: il rilievo assegnato ai motivi della misura, della legge e dell'equilibrio, la descrizione della Sapienza come « architetto » che edifica il mondo secondo le norme del mestiere divino, e la vigile, casta « gaiezza » propria di questo architetto cosmogonico. In rapporto a Dio, la Sapienza si presenta come l'incarnazione della sua volontà; in rapporto al mondo, essa erige il mondo come il carpentiere e l'architetto erigono la casa, ed opera nel mondo come l'assennata massaia nella sua casa. La casa, la piú prosaica e piú poetica delle cose è uno dei suoi simboli principali. « La Sapienza si è costruita la casa »: cosí comincia il IX capitolo del libro. La casa è l'immagine del mondo abitabile ed assestato, protetto con mura dagli sconfinati spazi del caos. Ma l'ordine della casa è accordo di spiriti e di anime, accordo che si esprime nella sistemazione delle cose; l'accordo umano, poi, è la pace, e per questo incontriamo nel libro la lode della pace familiare. Oltre l'ordine familiare sta il sentimento del vigile autocontrollo, della pazienza, del dominio e del freno di sé, ciò che è appunto la « Sapienza » in quanto non offuscata, vigile e sana unità di intelligenza e volontà. Tutto l'insegnamento del *Libro dei proverbi di Salomone* è percorso dal contrasto tra due volontà, quella che costruisce e quella che distrugge, quella che raccoglie e quella che disperde, la volontà diretta alla concordia e la volontà diretta alla discordia: l'immagine della prima è la Sapienza, l'immagine della seconda è la « moglie stolta ». Quando leggiamo:

La sapiente massaia costruisce la sua casa,
la stolta la distrugge con le sue proprie mani [7],

siamo costretti a comprendere questa sentenza nel senso piú letterale e quotidiano, senza alcuna allegoresi, e tuttavia, all'interno di questo senso quotidiano (e non accanto a questo, come avviene nell'allegoria) è chiaramente presentata la contrapposizione cosmica di due principi, l'unione e la disgregazione. Dappertutto, infatti, nel piccolo universo della casa dell'uomo e nella grande casa dell'universo costruito da Dio, nella vita quotidiana delle persone e nell'essere del mondo, stanno sempre l'una contro l'altra la Sapienza e la « moglie

[7] *Ibidem*, XIV, 1.

stolta ». La concezione del mondo caratteristica degli autori del libro, concezione molto seria ma assolutamente non tragica, non conosce l'orgoglioso pathos della distanza tra ciò che è elevato e ciò che è meschino. L'essere e la vita non solo non sono divisi, ma sono direttamente equiparati l'uno all'altra in un modello religioso-rituale di ente: l'ordine dell'essere è da Dio, ma l'organizzazione della vita quotidiana è anch'essa da Dio. Per questo gli insegnamenti piú « domestici », « familiari », e, se si vuole, piú « meschini » di buon comportamento stanno sullo stesso piano dell'elevata visione dell'ordinamento cosmico.

Ecco ancora un altro esempio che si riferisce all'epoca ellenistica. Intorno al 190 a.C. visse in Palestina un dotto letterato, amante appassionato dei giochi di parole e di pensiero di carattere religioso, ammiratore degli antichi saggi, al quale è opportuno applicare le sue stesse parole: « Egli indagherà la sapienza di tutti gli antichi e si applicherà alle profezie; presterà grande attenzione ai racconti sugli uomini famosi e penetrerà le sottigliezze dei proverbi; indagherà il senso recondito dei proverbi e si occuperà degli enigmi dei proverbi ». Questo letterato si chiamava Ieshua ben-Sira (nella tradizione slava, *Iisus syn Sirachov* [Gesú figlio di Sirach]); essendo un assiduo lettore di libri, egli stesso scrisse un libro, una raccolta di sentenze e aforismi che venne tradotto dal nipote dell'autore in lingua greca. Come i letterati dei tempi antichi, gli autori del *Libro dei proverbi di Salomone*, Ieshua ben-Sira è un moralista. Per amore di verità occorre dire che questo moralista è straordinariamente entusiasta ed ispirato; gli ideali che egli predica, disciplina spirituale, assennato autocontrollo, giudiziosa e gioiosa modestia, gli ispirano un entusiasmo del genere piú autentico. Il buonsenso è la cosa piú prosaica che ci sia; ma egli, ben-Sira ama questa cosa assolutamente prosaica con un amore che è poetica come il mondo del *Cantico dei cantici*. La saggezza del buonsenso, la saggezza delle banalità scolastiche sboccia per lui come la rosa di Gerico, profuma come incenso nel santuario, si scioglie in bocca piú dolce del favo del miele, risplende come l'aurora del mattino [8]. Come è possibile tutto ciò? In che modo la prosaicità dell'insegnamento edificante può diventare oggetto di emozioni che richiamano alla mente l'Eros platonico? Ben-Sira paragona l'edificazione del buonsenso al pane e all'acqua (« [la saggezza] lo accoglierà come una sposa saggia; lo nutrirà con il pane dell'intelligenza, e l'acqua della saggezza gli darà da bere »); ma come si fa ad ubriacarsi di pane e di acqua? La saggezza di ben-Sira è prosaica, ma il suo rapporto con lei è festoso. Una volta che il discorso cade sulla festa, possiamo osservare la grande inclinazione del nostro letterato all'estetica della festa ed il grande significato che assume per lui la bellezza convenzionale del rituale e del cerimoniale. Ecco come egli descrive il sommo sacerdote Simone che compie il rito nel tempio: « Come era grandioso nella riunione del popolo, quando veniva fuori dal velo del santuario! Come un astro mattutino tra le nubi, come la luna nel periodo in cui è piena, come il sole che riversa la sua luce sul tempio dell'Altissimo, come l'arcobaleno splendente tra nubi di gloria, come il fiore della rosa nei giorni di primavera, come il giglio presso la fonte d'acqua, come germoglio d'incenso nei giorni d'estate, come fuoco e incenso su un braciere, come vaso d'oro massiccio ornato con ogni pietra preziosa, come ulivo pieno di frutti e come un cipresso che svetta fino alle nuvole. Quando egli indossava la pianeta della solennità e si rivestiva dei paramenti della magnificenza e saliva al purissimo altare, faceva onore all'ornamento del santuario » [9]. Tale intenso gusto per la pomposità dell'azione sacra è una delle chiavi per comprendere la poetica degli aforismi del « figlio di Sirach ». Quando egli parla della magnificenza della solenne uscita del sommo sacerdote, paragona questa magnificenza alla bellezza della luna piena; ma proprio per questo paragone orientale egli applica alla sua propria « uscita solenne » dalla presenza del lettore (« sono pieno come una luna quando è piena »). Egli si sente infatti un collega del sacro celebrante; e quando filosofeggia e ammonisce, egli celebra e compie una sorta di rito letterario. Ci si potrebbe qui richiamare al concetto di « etichetta letteraria » elaborato da D.S. Lichačev con particolare riferimento alla letteratura antico-russa [10] ed estre-

[8] *Ecclesiasticus* II, 2.

[9] *Ibidem*, L, 5-12.

[10] Cfr. D.S. Lichačev, *Poétika drevnerusskoj literatury*, cit., pp. 95-123.

mamente importante per spiegare la letteratura didattica di tipo biblico. Austera assennatezza di contenuto e gioiosa paradossalità di forma nel libro di ben-Sira si equilibrano l'un l'altra, assicurando la proporzione dell'insieme estetico.

Naturalmente ben-Sira è tutt'altro che un amante delle « questioni maledette », delle soluzioni estreme e degli slanci senza limiti; l'elemento eroico e tragico gli è estraneo. Il suo ottimismo, però, non è compiaciuta bonarietà senza nerbo, bensí concentrata vigoria che proviene dalla comprensione di tutta la vita come sforzo ininterrotto, come serie di insegnamenti e di esami. La prova è difficile, altrimenti non sarebbe una prova; la si può e la si deve tuttavia affrontare con successo. « Figlio mio! — cosí ben-Sira chiama il suo lettore, — ...prepara la tua anima alla tentazione; abbi un cuore retto e sii forte, e non ti smarrire nell'ora della tribolazione! » [11]. Tutto è nelle mani dell'uomo poiché la sua volontà è libera: « Dio da principio creò l'uomo e lo lasciò alle decisioni della sua propria volontà ». L'etica di ben-Sira non è eroica ma virile, giacché richiede all'uomo la piena integrità della volontà: « Guai ai cuori pavidi e alle mani indolenti e al peccatore che cammina su due strade! Guai al cuore infiacchito! » [12]. La pigrizia, la malinconia e l'abulica sregolatezza suscitano nel nostro moralista un rigetto quasi fisico [13]; tutto questo è per lui « stoltezza », stoltezza concepita non come difetto intellettivo, ma come crisi della volontà e contemporaneamente negazione di Dio: e proprio perché è negazione di Dio è stoltezza, e poiché è stoltezza è negazione di Dio. Cosí pure la « saggezza » non è per lui un attributo dell'intelletto teoretico, ma piuttosto un attributo della volontà; essa non consiste nel risolvere astratte domande intellettuali (direttamente condannate nel capitolo 3), ma nel « rendere retto il proprio cuore ». Sebbene il libro di ben-Sira appartenga all'epoca ellenistica, la sua lettura ci fa sentire molto lontani dalla Grecia. Il contenuto di questo libro rimane entro i confini di un buonsenso quotidiano ed esistenziale; noi lo possiamo definire « limitato », ma questa parola offensiva non sarebbe apparsa tale a ben-

[11] *Ecclesiasticus* II, 2.
[12] *Ibidem*, II, 2-13.
[13] *Ibidem*, XXII, 1-2.

Sira, dato che nel suo mondo la «limitatezza» — un chiaro confine tra possibile e impossibile, tra necessario e ciò che eccede il bisogno, — è la tranquillizzante garanzia del fatto che i compiti dell'uomo si possono conformare alle forze di cui dispone. « Non cercare ciò che è troppo difficile per te, e non indagare ciò che eccede le tue forze ».

Ma ciò che è giusto è giusto, la sapienza di ben-Sira non approva « ardimenti »: « chi ama il pericolo, in esso si perderà ». E ciò nonostante stroncare questa sapienza come « filistea » sarebbe ingiusto per due ragioni. In primo luogo il nostro autore sta all'interno del suo proprio mondo con grande sicurezza, e gli sono assolutamente estranei i sentimenti di nervosa insufficienza che sempre accompagnano la psicologia del filisteismo; egli è « venerando », « grave » e « serio » nel buon vecchio significato che hanno queste vecchie, buone parole, e nessuno gli negherà la capacità di tenere se stesso nella giusta considerazione nell'universo. In secondo luogo il semplice senso storico ci costringe a comprendere la didattica di ben-Sira nel contesto dei reali presupposti esistenziali delle persone a cui era diretta e tra cui di secolo in secolo trovò dei seguaci. Se ci immaginiamo l'uomo giuridicamente libero, rispettabile e nient'affatto nullatenente nella situazione di illibertà politica che regna nell'oriente ellenistico come aveva già regnato ai tempi dei faraoni e come regnerà ai tempi degli imperatori bizantini; l'uomo che sa quanto poco dipenda da lui e tuttavia desidera vivere conformemente a Dio e alla natura umana; che non brama affatto di litigare con i potenti di questo mondo, ma non ha intenzione di permettere loro di insinuarsi nella sua anima; che desidererebbe piú di ogni altra cosa condurre una « vita quieta e pacifica » fino alla fine dei suoi giorni, ma non osa giurare che sfuggirà all'elemosina e nemmeno al carcere: se ci sforzeremo di raffigurarci questo tipo socio-morale, comprenderemo come il libro edificante del « figlio di Sirach » si assicurò una lunga vita. Laddove si può, ben-Sira invita a cedere ai forti e ai ricchi, quantunque egli sappia che ci sono situazioni in cui non si può cedere [14]; in ogni caso non bisogna avere niente in comune con i detentori del potere e della ricchezza, non si deve fare affidamento sulla loro benevolen-

[14] *Ibidem*, IV, 9.

za. « Quando un potente ti inviterà, rifiuta ». Quando ben-Sira parla dell'ostilità che divide i ricchi dai poveri — e ne parla di frequente ed in modo espressivo, — è facile sentire che il suo proprio posto non è tra i ricchi. « Cosa c'è di comune tra il lupo e l'agnello? Lo stesso è tra il peccatore e il pio. Quale pace tra la iena e il cane? Quale pace tra il ricco ed il povero? Cibo per i leoni sono gli onagri nel deserto; ugualmente i poveri sono pasto per i ricchi. L'umiltà è abominevole per il superbo; cosí il povero è abominevole per il ricco » [15]. Eccoci innanzi a due serie di associazioni parallele: « povertà », « umiltà », « *pietas* » e « ricchezza », « superbia », « peccato ». Ciò d'altronde non impedisce affatto a ben-Sira di consigliare un trattamento piú severo verso lo schiavo [16]. E tuttavia questo consiglio assume un aspetto un poco differente nel contesto globale del libro, giacché proprio con le medesime espressioni, se non in modo ancor piú energico, il nostro autore raccomanda di non concedere troppa libertà al figlio [17] e di non essere indulgenti con la figlia [18], ma anche con la propria anima, con il proprio « io »: « Chi applicherà la frusta ai miei pensieri, e al mio cuore la disciplina della sapienza, perché non siano risparmiati i miei errori e non siano incoraggiate le mie mancanze? [19]. Per ben-Sira tutto il mondo è un'enorme scuola e l'uomo ha tutte le ragioni per desiderare di essere « ammaestrato » come si deve in questa scuola; ma a quel tempo la scuola nessuno se la immaginava senza frusta.

L'antico letterato orientale tiene in grande considerazione il lavoro e disprezza profondamente l'ozio; tuttavia egli non sarebbe quello che è se il lavoro fisico fosse per lui equivalente a quello intellettuale. La piú alta meta dell'uomo egli la vede nel continuo ed indefesso educare e perfezionare il proprio intelletto dalla giovinezza fino alla morte, senza perdere neppure un minuto; e l'agricoltore e l'artigiano non ne hanno le possibilità. Per ben-Sira, pertanto, le professioni piú rispettabili sono quella del letterato e quella del medico, le piú antiche modalità della specializzazione dell'« intelligen-

15 *Ibidem*, XIII, 21-24.
16 *Ibidem*, XXXIII, 25-29.
17 *Ibidem*, XXX, 1-13.
18 *Ibidem*, XXVI, 12.
19 *Ibidem*, XXIII, 2.

cija » [20]. Avviene cosí che questo autore, cui è estranea l'arroganza dei potenti e dei ricchi, non sia affatto estraneo alla boria dell'aristocrazia spirituale. Non a caso gli è cosí caratteristico il gusto per l'esteriore « dignità » del comportamento: « Lo stolto alza la voce mentre ride, l'uomo saggio sorride appena » [21] — non sono pochi nella sua opera aforismi simili che esaltano l'autodisciplina del grave e silenzioso letterato, una autodisciplina molto accurata, talora farisaica, sempre impeccabile. Un letterato che, da vero orientale, teme soprattutto di « perdere la faccia ». Nel cuore del letterato bizantino, dell'impiegato bizantino, del monaco bizantino essi trovavano la piú viva risonanza [22].

20 *Ibidem*, X, 5; XXXVIII, 1-2.
21 *Ibidem*, XXI, 23.
22 Il patriarca di Costantinopoli Giovanni IV il Digiunatore si rivolge ai monaci con i seguenti insegnamenti poetici: « Serbando o monaco la casta modestia, / Sorveglia come bisogna le pupille degli occhi, / Che non guardino or qua e or là senza riguardo (...) / Discorri affabile e mite, / Senza dimenticarti con nessuno, o monaco, della modestia. / Sia il tuo riso un pacifico sorriso: / Non sghignazzare, non mostrare la chiostra dei denti » (R. Cantarella, *Poeti bizantini*, cit., I, 84-85). Già Clemente Alessandrino tratta dell'etica del decoro nello spirito della greca estetica della misura: « Sorriso si chiama quella ammodata gaiezza che si addice all'armonia del volto [...], che è il riso dei saggi; uno smodato moto dei tratti del viso, invece, quando è delle donne si chiama « ghigno » ed è un riso ambiguo, quando è degli uomini « sghignazzata » ed è un riso oltraggioso, degno dei proci » (Clementis Alexandrini, *Paedagogus* II, 5: PG 8, 448-449). La stessa cosa incontriamo in Giovanni Crisostomo: « Oppure il riso è un male? No, non è il riso che è un male, bensí il suo eccesso e la sua inopportunità. (...) Il riso è posto nella nostra anima perché l'anima si riposi, e non perché essa sia riversata fuori » (Ioannis Chrysostomi, *Homilia in Pascha* 5: PG 3, col. 756).

A questo proposito si può notare la specificità dell'immagine della Madre di Dio nell'arte bizantina in confronto con quella antico-russa e gotica. Per il bizantino Maria è in primo luogo una perfetta monaca, diaconessa, vergine consacrata a Dio; in secondo luogo, un'aristocratica della regale stirpe di Davide e la Regina Celeste (la Vergine Orante nei mosaici di S. Sofia a Kiev e di San Marco a Venezia indosserà degli stivaletti purpurei). Ma ciò che è monastico e ciò che è regale si fondono in un punto, nell'ideale dell'autocontrollo, della padronanza di sé, dell'autodominio. Attorno a lei c'è un silenzio aristocratico. Nella Rus' la Madre di Dio è innanzi tutto la personificazione della calda pietà materna; per il gotico l'importante è l'umano lirismo della verginità, della maternità e del dolore come oggetto di entusiasmo cavalleresco e di penetrante sensibilità. Gli eredi bizantini di ben-Sira posero anche qui al primo posto la disciplina di uno spirito addestrato, il saper comportarsi « secondo il rango », la saggezza nello specifico significato orientale di sapersi regolare, di « misura » (μετριότης), « decoro » (σεμνότης). Ancora una volta: « Si rinfranchi il tuo cuore, e sii forte ». La Madre di Dio del gotico nordico che si abbandona in pianto sul corpo di Cristo è qui metafisicamente impossibile.

Parlavamo del contrasto tra l'atteggiamento greco e l'atteggiamento del Vicino Oriente nei confronti della sfera della didattica. Accanto al contrasto, tuttavia, dobbiamo notare anche l'affinità, la quale si manifesta già nella sintesi ellenistica e segna poi la sintesi bizantina. Tale affinità consiste innanzi tutto in una speciale predisposizione all'entusiasmo per la scuola, al fatto di vedere nello « studio » in quanto tale un valore superiore a tutti gli altri valori. Davanti alla saggezza devono farsi da parte sia le virtú guerriere sia le virtú dell'« animo »: l'uomo del Vicino Oriente, come anche il greco, serba gelosamente non ciò che è dell'« animo », ma ciò che è dello « spirito »[23]. Senza dubbio, la saggezza cercata dai discepoli di Socrate e la saggezza cercata dai discepoli del rabbi 'Aqiba sono due cose differenti, in parte addirittura opposte. Per gli uni come per gli altri, però, la « saggezza » è oggetto di una travolgente passione che determina tutta la loro vita, ed il possessore della saggezza rappresenta per loro l'uomo piú rispettabile, colui che meglio ha raggiunto la propria meta. Non fu cosí per tutti. Il romano era messo in soggezione dalla solida maturità dell'uomo d'affari, il quale si considerava per l'appunto troppo maturo per rimanere fino alla tomba uno scolaro entusiasta, uno che re-

[23] Le espressioni « dell'animo », « dello spirito » ed altre dello stesso genere sono purtroppo eccessivamente enfatiche e vaghe; tuttavia ci arrischiamo a ricorrere a queste parole sforzandoci di chiarirle proprio mentre le usiamo. Tutti noi comprendiamo l'appello che Verlaine indirizza al poeta: « Prendi l'eloquenza e torcile il collo! ». Né un greco, né un letterato orientale, né un bizantino l'avrebbero però capito. La supremazia dell'« animo » nella nostra poesia è ciò che ci impedisce recisamente di identificare poesia e retorica e che ci induce perfino a pensarle come cose incompatibili. I greci identificavano in linea di principio l'essenza della poesia con l'essenza della retorica; quando Platone nel *Fedro* si imbatte nella retorica egli non le rimprovera affatto una « razionalità » che disturba l'animo, ma una « irrazionalità », una insensata suggestione che disturba lo spirito. La retorica nel piú alto significato della parola coincide quasi con l'essenza della poesia antica e della poesia bizantina, senza escludere le sue estreme altezze. Ma il profondo sconvolgimento che ci provocano testi come il *Libro di Giobbe* non deve essere confuso con la capacità di commozione propria del nostro « animo ». Come criterio può servire anche qui l'eloquenza che nella Bibbia possiede particolari caratteri distinti dalla retorica greca ma che non è assolutamente meno « asciutta » e « razionale » di quella. Appunto nel *Libro di Giobbe* la levigata pretenziosità della forma verbale, l'arguzia, lo spirito, il gusto per la discussione, per la competizione e per il sarcasmo raggiungono il loro limite e festeggiano un'autentica festa. Ciò che non impedisce lo « slancio del cuore » (come non lo impedisce la piú pura retorica della poesia ecclesiastica bizantina).

spira aria di scuola e dimentica se stesso in un'esaltazione intellettuale[24]. Nell'immaginazione dei piú giovani popoli « barbari » agirono immagini di intrepido coraggio, di forza, di magnanimità[25]. Ma nel trattato *Lezioni dei padri*, che vede la luce in Palestina nella Tarda Antichità, si dice: « Chi è veramente eroe (*gibbōr*)? Colui che vince le sue tentazioni, giacché è scritto: 'È meglio il longanime del prode e chi domina il suo carattere di chi espugna una città' »[26]. Con tutto l'abisso che li separa, il letterato orientale e il filosofo greco sono entrambi persone che non rimpiangono la vita spesa per procurarsi un apprendistato intellettuale. I greci raccontavano come da giovane lo stoico Cleante si guadagnasse con fatica da vivere la notte per avere la possibilità di sedere di giorno alla scuola di Zenone e pervenire all'essenza della dottrina del maestro. Gli ebrei raccontavano come la moglie del rabbi 'Aqiba vendesse i suoi gioielli per dare al marito i soldi ne-

[24] Secondo la notizia di Tacito, Giulio Agricola « piú di una volta raccontò che nella prima gioventú si sarebbe abbandonato allo studio della filosofia con un ardore inammissibile per un romano e per un futuro senatore, se il senno di suo madre non avesse raffreddato i bollori del suo animo ardente » (Agricola, 4 [l'autore si avvale della traduzione di A.S. Bobovič contenuta nell'edizione russa: Kornelij Tacit [Cornelio Tacito], *Sočinenija v 2-ch t.* [Opere in 2 volumi], I, Leningrad, 1969, p. 329]). Ecco allora il punto di vista romano: era bene che un futuro uomo d'affari conoscesse la filosofia o per un orientamento morale oppure per cultura generale, ma era per lui « inammissibile » studiare la filosofia con passione. Sul finire dell'antichità i punti di vista greco e romano si manifestano nella valutazione degli onori resi da Giuliano l'Apostata al suo maestro, il filosofo e mago Massimo. Per Libanio, il quale parla a nome della cultura greca, quello dell'imperatore che abbandona il senato per andare incontro al suo maestro è uno spettacolo toccante e nobile: « Giuliano, balzando dal suo posto in mezzo ai senatori, corse alla porta come Cherefonte verso Socrate (...) a tutti mostrando e proclamando con il suo comportamento che la saggezza è piú nobile del potere regale (...) Che cosa dunque significava tutto ciò? Egli non solo, come si può pensare, rendeva un servizio allo studio, ma invitava allo studio i giovani di tutto il mondo, ed anche i vecchi, aggiungerei io, perché anche gli anziani si dirigessero verso le scienze » (Libanii, *Oratio* XVIII, 155-156). Nell'immaginazione di Libanio è presente, per cosí dire, una universale apoteosi della scuola. Ammiano Marcellino, il quale proviene dall'ideale del senso romano dello stato considera diversamente lo stesso fatto: egli condanna il comportamento del pur amato Giuliano trovando che l'imperatore si è semplicemente distratto e si è squalificato (Ammiani Marcellini, *Res gestae* XXII, 7).

[25] Per contrasto si può ricordare che gli stranieri provenienti dall'Europa ancora nei secoli XII-XIII percepivano Bisanzio come un divertente mondo di uomini istruiti (cfr. A.P. Každan, *Kniga i pisatel' v Vizantii* [Il libro e il lettore a Bisanzio], Moskva, 1973, p. 43).

[26] *Pirke 'Abōt* IV, 1.

cessari per i lunghi anni di studio, ed aspettasse quindi pazientemente a casa l'appassionato scolaro per metà della sua vita. Non tutti i popoli hanno conferito a leggende simili la medesima enfasi.

I bizantini erano gli eredi del culto della scuola sia ellenico sia biblico. Ma tra loro e il mondo antico si frappose il cristianesimo il quale aggiunse all'universalizzazione cosmica delle immagini dell'insegnamento e dell'apprendimento un nuovo significato e una nuova portata.

E non poteva essere altrimenti. Il cristiano, infatti, non è solo un « ammiratore » di Cristo (come il greco dell'epoca classica è un « ammiratore » degli dei olimpici), non è solo un suo « miste » (come chi è iniziato ad un mistero è un « miste » della sua divinità [27]), e non è neppure soltanto il suo « fedele » e « guerriero » (come il seguace di Mitra è il suo « fedele » e « guerriero » [28]); egli è prima di tutto un « discepolo » di Cristo, un alunno della sua « scuola ». Cristo è per lui il capo autorevole della tradizione della scuola, cosí come Pitagora lo è per il pitagorico e Platone per il platonico [29]. Non a caso il nascente genere della storia ecclesiastica fu costretto a far proprie le caratteristiche formali dell'antico genere della storia delle scuole filosofiche [30]. Luciano di Samosata, intelligente e caustico testimone imparziale, ebbe a rilevare questa caratteristica: secondo la sua osservazione, i cristiani adorano un certo « sofista crocifisso » [31]. È curioso che

[27] La parola «miste» (μύστης, nella tradizionale versione slava «tainnik» [confidente]), entrò nel lessico della chiesa cristiana direttamente dal lessico dei misteri pagani. Cosí Clemente Alessandrino parla del catecumeno: « Il Signore imprime il suo sigillo sul suo iniziato » (Clementis Alexandrini, *Protrepticus* 12: PG 8, col. 241). Il monaco, secondo l'espressione di Gregorio Nazianzeno, è « iniziato alla recondita vita di Cristo » (Gregorii Nazianzeni, *Carmen II*, 2: PG 37, col. 1455). Nell'*Acatisto* la Madre di Dio viene chiamata « iniziata ad un ineffabile consiglio » (C.A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, cit., p. 31).

[28] Cfr. sopra il capitolo *Segno, insegna, simbolo*.

[29] Il parlato è tanto piú legittimo per il fatto che i neopitagorici e i neoplatonici della Tarda Antichità videro nei testi dell'orfismo, di Platone e delle altre loro autorità un'infallibile rivelazione divina superiore ad ogni critica. Giuliano l'Apostata nei suoi tentativi di creare una chiesa pagana contrappose questa rivelazione a quella biblica. Cfr. Jo. Geffken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1920, *passim*.

[30] Cfr. E. Schwartz, *Griechische Geschichtsschreiber*, Leipzig, 1959, pp. 495-598.

[31] Luciani, *De morte Peregrini* 13.

questa definizione di Luciano, autore « sacrilego » e « maldicente » come lo chiama il *lexikon* di Suida, sia ripetuta letteralmente dallo scrittore cristiano Palladio di Eleonopoli: « Gesù Cristo questo arcipastore, e arcimaestro e arcisofista » [32]. Lo sguardo irriverente dall'esterno e il rispettoso sguardo dall'interno vedono la medesima cosa: il fondatore del cristianesimo può essere equiparato ad un « sofista » [33], ad un maestro professionista, e per di piú il cristianesimo in quanto da lui fondato può essere equiparato alla scuola di questo « sofista ». « Nostra scuola (διδασκαλεῖον) », cosí Atanasio Alessandrino parla della chiesa [34]. « Tutti i credenti sono discepoli di Cristo », confermano le cosiddette *Costituzioni apostoliche*, scritte in Siria o a Costantinopoli intorno al 380 [35]. È stato notato da tempo che l'iconografia paleocristiana di Cristo con il rotolo, degli apostoli e degli altri annunciatori della « dottrina » [36] discende dall'abituale modo di rappresentare il filosofo come maestro, come capo della scuola, scolarca [37]. Ma se nell'ambito delle concezioni ellenistiche Cristo poteva essere inteso come un « sofista », nell'ambito delle concezioni palestinesi egli fu inteso fin dall'inizio come un « rabbi ». In tal modo gli si rivolgono nei Vangeli i discepoli di Giovanni [38], Natanaele [39], il fariseo Nicodemo [40], Pietro sul monte Tabor [41], Giuda nel momento del tradimento [42]. Naturalmente egli costituisce tra i rabbi (come d'altronde anche tra i sofisti) un caso unico, *extra-legem*, dal momento che egli non insegna trasmettendo gli insegnamenti di un altro maestro, inserendosi nella serie della successione della scuola [43], ed insegna inoltre « come uno che ha autorità,

[32] Palladii, *Vita Ioannis Chrysostomi* 12: PG 47, col. 44.

[33] Naturalmente nel senso antico della parola, privo di ogni accento peggiorativo.

[34] Athanasii Alexandrini, *Epistola encyclica* 6: PG 25, col. 246.

[35] *Constitutiones Apostolicae* V, 7, 24.

[36] Si può ricordare l'unica statua di Ippolito Romano conservata al museo Lateranense di Roma a proposito della quale si è formata l'opinione che essa costituisca il rifacimento di un'antica statua di filosofo realizzato per eternare il ricordo di questo vescovo e scrittore del III secolo.

[37] Cfr. F. Gerke, *Der Sarkophag des Iunius Bassus*, Berlin, 1936.

[38] *Evangelium secundum Ioannem* I, 38.

[39] *Ibidem*, I, 49.

[40] *Ibidem*, III, 2.

[41] *Evangelium secundum Marcum* IX, 5.

[42] *Evangelium secundum Matthaeum* XXVI, 25; XXVI, 49.

[43] *Evangelium secundum Ioannem* VII, 15.

non come gli scribi ed i farisei »[44]. L'insegnamento carismatico non è soggetto alle norme della scuola, ma suppone le nuove norme di una nuova « scuola »; ma proprio questo è appunto l'insegnamento. I Vangeli mostrano Gesù nell'atto di insegnare piú frequentemente che in ogni altro atteggiamento: « Gesù andava insegnando nelle sinagoghe »[45], « Gesù salí al tempio e vi insegnava »[46], « Com'era solito, li ammaestrava »[47]: espressioni simili si incontrano continuamente. Le sinagoghe, l'atrio del tempio di Gerusalemme sono il luogo in cui si svolge normalmente l'attività del rabbi.

Per colui che non crede questo « rabbi », questo maestro o falso maestro è soltanto uno della serie dei « maestri di Israele »[48]. Altri rabbi disputano con lui come con un collega e concorrente[49]. C'è il suo discepolo e c'è il discepolo dell'altro maestro, e si può discutere su quale dei due discepoli sia migliore[50]. Per il credente, però, Cristo è l'unico maestro, in relazione al quale tutti devono riunirsi in una comunità di discepoli. « Non chiamatevi maestri, giacché uno solo è il vostro maestro, Cristo; e voi tutti siete fratelli »[51]. I confini di questa « scuola » coincidono con i confini dell'universo, se non realmente, almeno idealmente. Atanasio introduce l'immagine « della sacra scuola della conoscenza di Dio costituita da tutto l'universo »[52].

Se l'universo è scuola, la storia, e innanzi tutto la « storia sacra », è un processo pedagogico. Questo pensiero viene tracciato già nell'Antico Testamento: « Dio ti insegna come un uomo », cosí il *Deuteronomio* si rivolge al popolo nel suo complesso, ricordandogli la sua antica sorte[53]. Questo pensiero viene raccolto dai teologi antico-bizantini. I dieci comandamenti sono per Gregorio di Nissa « lezioni divine »[54], il sermone di Cristo costituisce per Teodoreto di Ciro le

[44] *Evangelium secundum Matthaeum* VII, 29; 41. *Evangelium secundum Marcum* I, 22.
[45] *Evangelium secundum Matthaeum* IV, 23; IX, 35.
[46] *Evangelium secundum Ioannem* VII, 14.
[47] *Evangelium secundum Marcum* X, 1.
[48] *Evangelium secundum Ioannem* III, 2.
[49] *Evangelium secundum Matthaeum* XXII, 23-45.
[50] *Evangelium secundum Lucam* V, 33-39.
[51] *Evangelium secundum Matthaeum* XXIII, 8.
[52] Athanasii Alexandrini, *De incarnatione Verbi* XII, 5: PG 25, col. 117.
[53] *Deuteronomium* VIII, 5.
[54] Gregorii Nysseni, *Vita Moysis* 54: PG 44, col. 316.

« lezioni del signore »[55]. Nel contesto di concezioni simili venne interpretato fin dai tempi neotestamentari il rapporto tra giudaismo e cristianesimo: la « Legge » giudaica è il « precettore » (il « pedagogo » nell'antico significato di questa parola, cioè lo schiavo che accompagna il bambino a scuola[56]) il cui potere termina sulla soglia della scuola di Cristo[57]. Su ciò si fonda la mistica dialettica della storia. Come educatore, Dio conduce l'umanità da educare dalla minore alla maggiore età (è il caso di notare che l'attributo κύριος applicato a Dio e a Cristo e tradizionalmente tradotto « Signore », non indica in greco il signore che ha potere sugli schiavi, ma il tutore che possiede autorità in relazione ad un minorenne). Lo scopo dell'educazione è la maggiore età. « Infatti conosciamo imperfettamente e profetizziamo imperfettamente; quando verrà ciò che è perfetto allora cesserà ciò che è imperfetto. Quand'ero bambino parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino; divenuto uomo, ho abbandonato ciò che era da bambino. Vediamo ora come attraverso uno specchio in enigma, allora, faccia a faccia; ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente »[58]. Le diverse età dell'umanità si succedono l'una all'altra. Ma all'interno della chiesa come « scuola » le diverse età spirituali coesistono, e la pedagogia della chiesa deve essere particolare in rapporto ad ognuna di esse. « Per voi è necessario il latte e non il cibo solido. E chi si nutre di latte è ignaro della dottrina della giustizia, perché è un bambino. Il nutrimento solido, invece, è proprio dei perfetti, le cui facoltà sono esercitate nella pratica di distinguere il bene e il male »[59].

Pertanto, nello spazio e nel tempo il mondo è posto sotto il segno della scuola. Il tempo, ed inoltre sia il tempo storico

[55] Theodoreti Cyrrensis, *De Sancta et Vivifica Trinitate* II: PG 75, col. 1161.
[56] Nella versione tradizionale (slava e poi nella « sinodale »), *detovoditel'* [colui che conduce i bambini]. A questa simbolica è legato il titolo del trattato di Clemente Alessandrino, *Il pedagogo*, il quale rappresenta in generale un chiaro esempio della comprensione « pedagogica » delle interrelazioni tra Dio e l'uomo. « Il nostro pedagogo è Gesú Dio, il Verbo che istruisce tutta l'umanità, lo stesso Dio amante-degli-uomini è il pedagogo » (*Paedagogus* I, 7, 55).
[57] *Epistola ad Galatos* III, 24-25.
[58] *I Epistola ad Corinthios* XIII, 10-12.
[59] *Epistola ad Hebraeos* V, 12-14.

sia il tempo biografico della singola vita umana, ha significato in tanto in quanto è il tempo della ricostruzione pedagogica dell'uomo. Lo spazio dell'ecumene è il luogo della scuola universale.

Una pittoresca espressione di questa visione del mondo è il trattato siro *La causa della fondazione delle scuole*[60], da collocare a cavallo tra VI e VII secolo, appartenente ad un vescovo di Halwan di nome Barhadhbešabba Arabaya ed esaminato in un lavoro di N.V. Pigulevskaja[61]. Questo trattato comincia con un ragionamento epistemologico introduttivo; segue quindi un'interpretazione della storia veterotestamentaria come storia di « scuole » che si succedono l'un l'altra, le « scuole » cioè di Noè, Abramo, Mosè, del saggio Salomone e dei profeti[62]. Dio stesso è un insegnante in ognuna di queste « scuole ». Quando Barhadhbesabba parla delle quarantennali peregrinazioni nel deserto dei « figli d'Israele » con a capo Mosè come di una « scuola », si tratta di uno sviluppo del pensiero tracciato nel *Deuteronomio*[63]. Accanto a queste scuole sono ricordate i « consessi allestiti dai figli dell'errore »: l'Accademia di Platone, le scuole di Pitagora, Democrito, Epicuro, ma anche l'unione religiosa dei seguaci di Zoroastro (« la scuola del mago Zaratustra »). Cristo è il « grande maestro » ed è venuto anche per fondare una scuola o, piú precisamente, per rinnovare la « scuola originaria del Padre suo ». Pertanto il mondo del Nuovo Testamento non è altro che una scuola e i personaggi principali del Nuovo Testamento occupano in tale scuola le funzioni e i ruoli assegnati nella scuola siriaca del tempo. Cosí il maestro principale è Cristo, il commentatore della Scrittura (*maqrjānā ubādoqā*), Giovanni Battista[64], il direttore della scuola, l'apostolo Pietro[65]. E cosí di seguito, in modo che non rimanga vacante nessun ufficio. Subito dopo la narrazione viene condotta con la medesima intonazione sulle scuole nel piú concreto, niente affatto metaforico senso del termine, le scuole di Alessandria, Antiochia, Nisibi, Edessa. I lavori e le fortune delle celebrità delle scuole[66], il calendario scolastico con il regolare avvicendarsi di giorni di lezione e di vacanze[67], le questioni della morigeratezza degli scolari: tutte queste cose prosaiche sono poste in una successione che parte dall'insegnamento di Cristo e dall'apprendimento apostolico e sono intese come ininterrotta continuazione della « storia sacra ».

[60] Barhadbešabba Arabaya, évèque de Haiwan, *Cause de la fondation des écoles*, ed. A. Scher, PO 4, pp. 319-404.

[61] N. Pigulevskaja, *Istorija Nisibijskoj akademii. Istočniki po istorii sirijskoj školy* [Storia dell'Accademia di Nisibi. Fonti per la storia della scuola siriaca], PS 17 (80), Leningrad, 1967, pp. 90-109, particolarmente le pp. 93-96.

[62] Barhadbešabba Arabaya, évèque de Halwan, *Cause de la fondation des écoles*, cit., pp. 345-362.

[63] *Deuteronomium* VIII, 2-5.

[64] Il riferimento è qui al ruolo di Giovanni il Battista come intermediario tra Antico e Nuovo Testamento il quale con grande autorità identifica Cristo con colui che era stato preannunciato dalle profezie bibliche.

Accanto al mondo della storia all'uomo è dato il mondo della natura. Se la storia è il processo pedagogico, la natura è il complesso dei materiali didattici per un insegnamento basato sul metodo intuitivo.

Una di queste lezioni che i bizantini traevano dalla contemplazione della natura e per giunta forse la piú importante, la piú filosofica di queste lezioni, è già stata esaminata, nel capitolo *L'ordine del cosmo e l'ordine della storia*; si tratta del motivo pitagorico-platonico della conformità ad una legge da parte della creazione. Guarda, uomo, le stelle non deviano dal loro corso, i tempi non trasgrediscono i loro turni: solo tu con il tuo arbitrio contrario alla legge ti poni al di fuori dell'armonia cosmica.

Questo pensiero ha tutte le prerogative della poesia elevata. Ora in una misura ora in un'altra, essa mantiene la sua attrattiva nelle epoche piú diverse. Noi siamo ancora capaci di prenderlo in seria considerazione e tanto piú lo erano i contemporanei di Clemente Romano, di Gregorio Nisseno, dello Pseudo-Dionigi Areopagita. Per le menti semplici, però, per l'« uomo della strada » che si recava in chiesa ad ascoltare il predicatore, essa era probabilmente oltremodo astratta. Per concentrare per un certo tempo la fantasia sull'idea dell'armonia universale, bisogna avere una non comune profondità di spirito, delle serie esigenze culturali. Alla maggioranza era necessario qualcosa di un po' piú colorito, ingenuo,

[65] Barhadbešabba Arabaya, évèque de Halwan, *Cause de la fondation des écoles*, cit., pp. 367-368.

[66] *Ibidem*, pp. 378-381 (su Teodoro di Mopsuestia) e *passim*.

[67] *Ibidem*, p. 393.

evidente. Ancora una volta: nella chiesa come « scuola » ci sono anche i bambini ai quali occorre insegnare come a bambini.

Il bambino ed il popolano greco ricevevano da tempi immemorabili una cultura divertente ed uno svago edificante da un'unica fonte, le favole di Esopo. Negli ultimi secoli dell'Antichità la favola passa dalla letteratura per bambini alla letteratura maggiore e i soggetti delle favole si ricoprono in Babrio di dettagli finemente elaborati al servizio dei quali viene posta la tecnica retorica; l'ingenua edificazione e l'ingegnoso carattere pittoresco pervengono ad un accordo che anticipa sotto molti aspetti l'essenza stessa dell'atmosfera spirituale antico-bizantina [68]. Ma c'è un altro elemento ancor piú importante: l'impostazione della favola giunge a penetrare là dove prima non le sarebbe stato possibile, cioè fino alla letteratura popolare-filosofica pseudoscientifica. Non sono piú la balia e lo zio che esortano il bambino, ma moralisti intellettuali che brillano per intelligenza davanti agli adulti, quelli che raccontano favole a proposito di fiere intelligenti e caste e rimproverano l'uomo con il loro esempio. Di ciò si interessò particolarmente, all'inizio del III secolo, Claudio Eliano. Nella sua prolissa opera *Sulla natura degli animali* egli mescola cognizioni pittoresche, ma non troppo attendibili appartenenti ad un'interessante biologia, con ingenue deduzioni morali: guarda come si comportano spontaneamente i muti animali, mentre tu, uomo fornito di ragione, hai bisogno di leggi e divieti per astenerti dal male. I pesci di ogni specie, ad esempio, si traggono l'un l'altro dall'impiccio delle reti, ed Eliano si affretta ad aggiungere: « O uomini, cosí si comportano gli esseri a cui il sentimento della fratellanza non è stato inculcato ma è innato! » [69]. Licurgo ordinava ai Lacedemoni di onorare i superiori, ma gli elefanti lo fanno in modo rigoroso senza alcun Licurgo [70]. L'uomo non sente l'ora della sua morte ed inoltre ne è spaventato; l'orso, al contrario, presente la sua morte e le va incontro cantando, mantenendo un atteggiamento filosofico verso la propria fine [71]. Altri

[68] M.L. Gasparov, *Antičnaja literaturnaja basnja (Fedr i Babrij)*, cit.
[69] Aeliani, *De natura animalium* I, 4.
[70] *Ibidem*, VI, 61.
[71] *Ibidem*, VI, 34.

animali, invece, sono sleali, perfidi, si vendicano del nemico in modi ingegnosi e vale la pena che l'uomo si interroghi sulla sua somiglianza a loro. Tutto il mondo animale è una galleria di emblemi oggettivi del bene e del male morale.

Val la pena di notare per inciso che l'abitudine di vedere nell'animale un uomo costringe a vedere nell'uomo un animale, un animale delle favole, naturalmente. La fisiognomica tardoantica e antico-bizantina ne sono una chiara testimonianza. L'aspetto dell'uomo e l'aspetto dell'animale sono equiparati in sede di principio, come materializzazione del « carattere » e della « natura ». Come scriveva verso il 330 un tale Adamanzio, « pupille grandi rivelano il sempliciotto e pupille piccole rivelano il malizioso, come anche tra gli altri viventi i draghi, gli icneumoni, le scimmie, la volpe ed altre creature maliziose hanno pupille strette, mentre pecore, mucche ed altre creature di intelletto semplice hanno larghe pupille » [72]. L'astuzia dell'uomo è qui della stessa natura dell'astuzia dell'icneumone o della volpe, la sua semplicioneria è identica alla semplicioneria della pecora o della mucca. La fisiognomica abituò la coscienza antico-bizantina ad associare la costituzione fisica dell'uomo al suo carattere psicologico, e questo con la stessa rigidità con cui una particolare specie animale è legata alle sue abitudini. È per questo che Procopio di Cesarea comunica con tanto rilievo e considerazione che Giustiniano per configurazione del corpo e lineamenti del viso è simile alla statua di Domiziano [73]; è sottinteso che i due despoti sono esseri della stessa specie e, di conseguenza, della stessa indole. Per il pensiero fisiognomico l'« ethos » è altrettanto oggettivo e immutabile dell'« eidos », della proporzione del corpo o della forma del naso: la volpe della favola non può cessare di essere astuta, il serpente della favola, perfido.

Un correttivo venne introdotto dal moralismo filosofico che suppose l'uomo libero di rieducare se stesso [74]. Un secon-

[72] Adamantii Sophisti, *Physiognomonica* I, 5: Scriptores physiognomonici Graeci et Latini I, 396 Foerster.
[73] Procopii Caesarensis, *Historia arcana* VIII, 13-21.
[74] È caratteristico l'aneddoto trasmesso dall'autore degli scolii alle satire di Persio: « Il naturalista Zopiro discerneva dai volti delle persone i loro costumi. Avvicinandosi a Socrate, gli disse: 'Tu sei un lascivo'. Alcibiade scoppiò a ridere; i discepoli, invece si proposero di oltraggiarlo dato che egli aveva parlato oltraggiosamente del loro maestro. Socrate disse loro: 'Lasciatelo stare, io sono davvero lascivo; ma è in mio potere di vincere la

do correttivo venne introdotto dal dogma cristiano secondo cui la volontà umana è libera, « padrona di sé » (αὐτεξούσιος). E proprio la libertà del volere separa l'uomo in quanto creatura « dotata di parola » dai « muti » animali. « Tutto ciò che ha la parola ha libertà di volere, e tutto ciò che ha libertà di volere, ha capacità di scelta », è il ragionamento del teologo bizantino [75]. La fiera non può mutare la sua « indole » naturale, la sua « mente », ma l'uomo può; e « cambiamento della mente » è infatti il significato letterale della parola greca μετάνοια (« ravvedimento »). Secondo le parole di Clemente Alessandrino « l'amore di Dio per gli uomini si rese visibile nel fatto che, attraverso la libertà del volere fu donata all'anima umana la possibilità del ravvedimento » [76]. Non c'è peccatore che non possa ravvedersi, cosí come non c'è eletto che non possa perdersi. E tuttavia l'agire della libera volontà, la quale distingue l'uomo dalle fiere, può essere anch'esso rappresentato in termini ferini: si dirà allora che Paolo è un lupo che diventa pecora, e Giuda è una pecora che diventa lupo. Ne risulta che in ciò l'uomo si differenzia ancora dagli animali, nel fatto cioè che sceglie quale animale essere, se pecora o lupo, agnello o capro, colomba o serpente. L'atto della libera volontà che muta in meglio o in peggio la collocazione dell'uomo nell'universo morale veniva indicato dagli autori antico-bizantini con quella parola μεταβολή che corrispondeva al concetto di « trasposizione » o di « transustanziazione » del pane e del vino dell'Eucarestia nel corpo e nel sangue di Cristo [77]. La « meta-noia » è « meta-bole », il ravvedimento è transustanziazione, ed inoltre, secondo l'espressione di Teodoreto di Ciro, transustanziazione « incredibile » oppure « paradossale » (παράδοξος) [78]. Ciò non significa affatto

mia stessa lascivia » (*Ad Persii satiram* IV, 24; cfr. anche Ciceronis, *Tusculanae diputationes* IV, 37, 80; eiusdem *De fato* V, 10). Sull'elaborazione filosofica del motivo della « conversione » trasfigurante, la quale anticipa l'elaborazione cristiana dello stesso motivo, si veda A.D. Nock, *Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933.

75 Pseudo-Cyrilli, *De Trinitate* 15: PG 77, col. 1152.

76 Clementis Alexandrini, *Paedagogus* I, 9: PG 8, col. 341.

77 Ad esempio, Clementis Alexandrini, *Stromata* VII, 10: PG 9, col. 481; Origenis, *In Ioannem* II, 20: PG 14, 149; Basilii Caesarensis, *Epistolae* CCXXIII, 5: PG 32, col. 829; Philostorgii, *Historia Ecclesiastica* I, 6: PG 65, col. 464.

78 Theodoreti, *In psalmum XLVII*, 1.

che gli scrittori antico-bizantini rappresentassero necessariamente qualunque rivolgimento spirituale come una magica trasformazione del peccatore in giusto o del giusto in peccatore, una trasformazione che distrugge ogni legame dell'uomo con il suo passato e abolisce tutte le leggi della psicologia. Anche un agiografo di animo semplice come è l'autore della vita di Maria l'Egiziaca ha un'idea relativamente reale della forza d'inerzia esercitata dalle esperienze e dalle abitudini. Cosí racconta la protagonista: « Quando mi mettevo a mangiare [nel deserto, durante le prove ascetiche, S.A.], desideravo la carne e i funghi egiziani, desideravo il vino, a me cosí caro, giacché quando vivevo nel mondo ne bevevo molto; ecco allora che, non trovando neanche l'acqua io morivo di sete e soffrivo in modo indicibile. Mi assaliva un'irragionevole nostalgia di canzoni scostumate, che continuamente mi turbava e mi costringeva a cantarne le ancor note demoniache parole » [79]. Ma dal punto di vista cristiano tutti questi « allettamenti della seduzione » sono irreali in confronto alla decisiva libertà del volere. Dal momento che ogni uomo è costretto ad essere per l'eternità o « agnello » o « capro » [80], cessa di essere interessante quel contraddittorio gioco degli stati d'animo, quel fluttuante avvicendarsi di reazioni psicologiche di fronte agli avvenimenti esterni che aveva già interessato la letteratura antica [81] e tanto piú avrebbe interessato quella moderna; e l'univoco emergere di una delle due immagini equivalenti — « l'agnello » o « il capro » — appare come la realtà autentica. Si percepisce qui un curioso paradosso: la concezione fisiognomica della assoluta

79 *Vizantijskie legendy*, cit., p. 94 [traduzione di S.D. Poljakova].

80 *Evangelium secundum Mattheaum* XXV, 33.

81 Il tema di tutta la lirica antica, in particolare a partire dall'ellenismo, è l'avvicendarsi, ciclico nella sua essenza profonda, di stati d'animo, nessuno dei quali possiede uno « scopo » (cfr. l'analisi dell'« oscillazione del moto lirico » nelle odi di Orazio svolta da M.L. Gasparov nel libro: Kvint Goracij Flacc [Quinto Orazio Flacco], *Ody. Epody. Satiry. Poslanija* [Odi. Epodi. Satire. Epistole], Moskva, 1968, pp. 17-22). Quando Orazio confessa che a Roma sente la nostalgia della campagna, e in campagna la nostalgia per Roma, egli non solo prende in giro se stesso, ma contemporaneamente constata un certo ciclo psicologico corrispondente alla natura umana (*Sermones* II, 7, 28). Per contrasto si possono ricordare le parole di Agostino, secondo cui è il demonio a condurre l'uomo in circolo (*De civitate Dei* XII, 14, 11, p. 532 Dombart). Naturalmente, in quei generi letterari che la letteratura antico-bizantina ereditò da quella antica, l'epigramma erotico, ad esempio, poté dominare come prima la psicologia dello stato d'animo.

staticità dell'« indole » e la concezione teologica della assoluta dinamicità della volontà non si escludevano completamente l'un l'altra. Comunque sia, esse coesistevano nella coscienza del tempo, ed ognuna di esse costituiva una causa complementare dell'interesse per l'edificazione propria delle favole tratta dall'osservazione degli animali. Dal punto di vista della fisiognomica, tra le similitudini ferine l'uomo deve trovare ciò che è conforme e connaturale a se stesso per scorgere in tale specchio la propria, immutabile « indole ». Dal punto di vista della morale teologica l'uomo deve discernere l'araldica ferina del bene e del male per apprendere chi vuole essere e chi deve diventare, e, nell'atto della libera volontà, rigettare un'immagine e « rivestirsi » dell'altra.

L'idea di considerare i fenomeni della natura vivente come materiale didattico di un corso di morale, idea niente affatto estranea, come si è visto, ad un pagano della Tarda Antichità quale è Eliano, era per il cristiano ancor piú pressante, e ciò per due ragioni. In primo luogo, essa era stimolata dalla fede che il mondo visibile nel suo complesso ed ogni sua piú piccola parte sono creature dello stesso Dio che ha dato all'uomo i comandamenti dell'Antico e del Nuovo Testamento: in tal modo le leggi della natura e le leggi della morale hanno un'unica fonte. Perché dunque la natura non potrebbe illustrare la morale [82]? In secondo luogo, essa veniva a trovarsi nel contesto di quelle concezioni sulla pedagogia divina delle quali abbiamo già parlato.

Il commento di Basilio di Cesarea sull'*Hexaemeron*, cioè sulla sezione del veterotestamentario *Libro della Genesi* che tratta dei sei giorni della creazione del mondo è un documento storico-culturale di primaria importanza. Partendo da una accurata considerazione delle richieste del pubblico, andando incontro alle esigenze delle persone ingenue ma contemporaneamente interessate che si avvicinavano a questi commenti, Basilio rielaborò l'eterogeneo materiale della sapienza popolare tardo antica nello spirito cristiano e pose le basi della plurisecolare tradizione degli « Esameroni ». Gli interessanti racconti sugli animali, ora veritieri, ora fantastici, devono servire da incoraggianti esempi di virtú e da minacciosi esempi di vizi. Quanti piú insegnamenti morali se ne possono trarre, tanto è meglio. Basilio, uomo di intelligenza fine e profonda, comprende la propria posizione in modo assolutamente chiaro e la utilizza non senza ironia. Ad esempio: l'avvincente naturalismo di quei tempi assicurava che la vipera si legava in « matrimonio » alla murena, dopo aver emesso il suo veleno. Come si poteva sviluppare? In primo luogo, la murena che non fugge il velenoso « coniuge » è un buon esempio per le donne che devono sopportare mariti violenti e rozzi. In secondo luogo, la vipera che espelle il suo veleno è un buon esempio per gli uomini che devono trattare con mille attenzioni le proprie mogli e non devono renderle vittime della loro indole cattiva e testarda. La vipera e la murena come ideale del matrimonio cristiano rappresentano già un gioco dell'intelletto al confine dello scherzo. Risulta inoltre tuttavia che, in terzo luogo, determinati animali che appartengono a specie diverse, non devono essere equiparati ai coniugi, bensí agli adulteri. « Coloro che attentano all'altrui letto nuziale, si persuadano del fatto che si fanno simili a chissà quali rettili » [83]. E non importa che l'ultima « favola », applicata alla vipera ed alla murena, venga ad escludere le prime due. « Io ho un solo scopo: tutto volgere ad edificazione della Chiesa. Si plachino le passioni degli intemperanti frenate dagli esempi tratti dalle terre secche e dalle umide distese! » [84].

Il flusso degli esempi è incontenibile. I pesci grossi divorano i pesci piccoli: non fanno meglio i ricconi che opprimono i poveretti [85]. Il polipo acquista il colore della pietra a cui si attacca; ad esso sono simili coloro che « si compiacciono di ottenere ogni potere » [86] e chi appunto viene paragonato ad un serpente e ai lupi in pelle d'agnello [87]. Vengono descritti nel dettaglio i particolari dell'organizzazione dei favi delle api quale modello per la persona laboriosa [88]. La formica che raccoglie cibo per l'inverno, deve insegnare al cristiano a preoccuparsi in questa vita di ciò che lo aspetta dopo

[82] Cfr. *Epistola ad Romanos* I, 19-32. Anche qui Filone Alessandrino, parlando di un'armonia tra « cosmos » e « nomos », fu un antesignano dei pensatori cristiani.

[83] Vasilij Velikij, *Tvorenija*, cit., p. 72.
[84] *Ibidem*.
[85] *Ibidem*, p. 68.
[86] *Ibidem*, p. 69.
[87] Cfr. *Evangelium secundum Matthaeum* VII, 15.
[88] Vasilij Velikij, *Tvorenija*, cit., p. 78.

la morte [89]. La morale viene nettamente anteposta all'immagine concreta: se gli adulatori sono simultaneamente e polipi, e serpenti, e lupi, questo significa che ogni immagine di per sé può essere sostituita con un'altra e privata di qualunque carattere di necessità. La poetica dell'allegoria didattica si rivela qui non meno notevole del caso della vipera e della murena, dove, al contrario, una sola immagine viene sfruttata per tre differenti tesi morali. Basilio non prende affatto su di sé la responsabilità del contenuto « scientifico » dei suoi racconti. « Raccontano che la tortora divisa dal coniuge non sopporta una relazione con un altro, e conduce vita da nubile in ricordo del precedente coniuge e rifiuta una nuova unione »; semplicemente così, « raccontano », e non è importante che l'immagine sia vera. La conclusione, in ogni caso, non solleva dubbi: « Ascoltino dunque le donne come animali privi di ragione antepongono un'onorevole vedovanza ad una sconveniente poligamia » [90].

Piú di una volta può sembrare di sentire Eliano. E tuttavia la tradizione della letteratura tardoantica non è l'unica tradizione che Basilio segue; accanto ad essa deve essere menzionata la millenaria pratica della didattica orientale depositata nell'Antico Testamento. Citiamo ancora una volta il *Libro dei proverbi di Salomone*.

> Va dalla formica, pigro,
> guarda le sue azioni e convinciti!
> Essa non ha capo,
> né sorvegliante, né padrone,
> eppure fin dall'estate si prepara il suo pane,
> al tempo della mietitura accumula il cibo! [91]
> ...Quattro sono i piccoli della terra,
> ma sono i saggi dei saggi:
> le formiche, popolo senza forza,
> si preparano tuttavia il cibo fin dall'estate;
> gli íraci, popolo imbelle,
> stabiliscono però la loro tana sulla rupe;
> le cavallette non hanno re,
> ma avanzano tutte insieme come una fila di guerrieri;
> la lucertola si prende per le zampe,
> ma penetra nelle stanze dei re [92].

[89] *Ibidem*, p. 88.
[90] *Pamjatniki vizantijskoj literatury IV-IX vekov*, cit., p. 5.
[91] *Proverbia Salomonis* VI, 6-8.
[92] *Ibidem*, XXX, 24-28.

Gli intelligenti animali sono elogiati per la laboriosità, la disciplina e l'intelligenza furba, virtú di uno scolaro esemplare o di uno scriba zelante e prudente. Cosí anche Basilio di Cesarea non tralascia di elogiare i suoi « muti » personaggi per la loro argutezza. « Nessuno si lamenti della propria indigenza anche se non gli è rimasto nulla in casa, e non si disperi per la sua vita, ma guardi all'ingegnosità della rondine » [93].

La didattica cristiana contiene però un altro motivo sconosciuto e dalla didattica pagana, e da quella veterotestamentaria. Si tratta del particolare significato degli animali velenosi. Pensando a questi l'uomo non solo è pervaso dall'avversione per l'indole « velenosa »; egli è costretto a provar vergogna per la sua poca fede. Secondo la promessa di Cristo, infatti, le persone di fede « prenderanno in mano i serpenti, e se berranno qualche veleno non recherà loro danno » [94]; è questo il segno dal quale si riconosce colui che ha fede. Colui per il quale serpenti e scorpioni rappresentano un pericolo, non può mostrare un simile « segno » ed è costretto a scorgere nel semplice pensiero di questi un rimprovero a se stesso. L'etica evangelica richiede all'uomo ciò che nessuno gli aveva ancora richiesto, cioè di vivere secondo le leggi del miracolo, e Basilio, trattando della funzione dei rettili velenosi, non tralascia di presentare questo imperativo in tutta la sua chiarezza [95]. Ci troviamo qui nuovamente di fronte allo stesso enigma nel quale ci siamo imbattuti all'inizio del capitolo: sembrerebbe che l'esigenza del miracolo, comunque vi si faccia riferimento, appartenga ad un altro ordine di cose rispetto ai « meschini » comandamenti del buonsenso quotidiano, e invece no, la voce che predica continua, come se niente fosse, nel medesimo tono. Un contrasto di intonazione che segnali la distanza tra « basso » e « sublime », tra assennatezza ordinaria e superiore insensatezza, contrasto necessario secondo il nostro punto di vista, non è affatto indispensabile né all'autore, né al suo pubblico. Il primo comando — per esempio, non allacciare una relazione con la moglie altrui o non sfuggire alla necessità di un lavoro onesto, e l'altro comando — vivi secondo

[93] Basilii Caesarensis, *In Hexameron homilia* 8: PG 29, col. 175.
[94] *Evangelium secundum Marcum* XVI, 18.
[95] Vasilij Velikij, *Tvorenija*, cit., p. 91.

le leggi del miracolo, possono essere contrapposti da un punto di vista puramente teologico come la «legge» e la «grazia»[96]; essi non rientrano però in una contrapposizione di natura estetica come quella tra « prosaico » e « poetico ».

Le omelie di Basilio di Cesarea sui giorni della creazione erano un segno dei tempi. Esse segnano l'arrivo di un'epoca assai lunga. E tuttavia Basilio non appartiene ancora del tutto a quel mondo della didattica medioevale che egli stesso introduce con i suoi excursus naturalistici. Rimanendo uno spirito aristocratico, egli si rapporta verso coloro che invita al « banchetto della parola » [97], come un adulto verso dei bambini, naturalmente, senza alterigia, ma con una notevole dose di condiscendenza. La figuratività delle favole è per lui uno strumento di cui si serve nei casi opportuni, non una casa nella quale dimora la sua anima. La distanza del suo intelletto conferma la sua libertà in rapporto a questa figuratività. È di gran lunga piú ingenuo l'autore del famoso *Physiologus* (« Natura-discorso »), prodotto di bassa letteratura che, nella piú antica delle lezioni a noi pervenute, risale forse al tempo di Basilio [98]; questo testo venne attribuito ad Epifanio di Salamina e pose le fondamenta di quell'allegoresi animale e vegetale che variando senza fine i suoi motivi riempí di sé tutto il Medioevo [99]. Tra la forma del genere e la posizione dell'autore non rimane qui alcuna distanza.

Se tutto il mondo è una scuola, chi è l'uomo in questo mondo? Prima di tutto uno scolaro che con lo zelo e la fiducia del bambino prende lezione dal Maestro, e talvolta sopporta anche i colpi della verga; oltre a ciò egli stesso può prendere parte all'insegnamento di Dio comparendo davanti agli uomini nello splendore della sapienza del vegliardo. Quale che sia la sua vera età, nell'anima egli rimane sempre un bambino, e talvolta un bambino e un vegliardo contemporaneamente.

96 È caratteristico, tuttavia, che Basilio non faccia neppure questo. La didattica antico-bizantina è incline a considerare la « grazia » in un modo piuttosto « giuridico ».

97 Vasilij Velikij, *Tvorenija*, cit., p. 66.

98 B. Altaner und A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg-Basel-Wien, 1966[7], p. 317.

99 Si veda O. Seel, *Der Physiologus. Frühchristliche Natursymbole*, Zürich, 1960.

Per l'arcaicità mitologica il bambino e il vegliardo sono figure che racchiudono un significato misterioso [100]. L'Antichità classica è però normalmente interessata all'uomo, al guerriero e al cittadino, i quali, quando compiono le loro « gesta », si trovano nel momento dell'« acme ». Il posto dei vecchi, che vengono onorati per le loro « gesta » precedenti e che in queste « gesta » sono divenuti esperti, è alla periferia del mondo degli uomini. Il vecchio non è piú un guerriero come il bambino non lo è ancora. Questo cantano i vegliardi in Eschilo:

> Ad una quiete senza gloria ci condannarono gli anni,
> E chinati su di un bastone, ci ordinarono di trascinare
> La decrepita carne,
> Giacché il bambino è simile al vecchio. Ancora
> Non ha preso possesso Ares
> Dell'innocente cuore, e la giovane linfa
> Non è riuscito ad arruolare. E nelle vecchie querce
> si secca la fronda... [101]

Tuttavia, se la poesia classica greca presenta comunque l'intera galleria delle immagini della vecchiaia fornite di una indiscutibile rilevanza, l'infanzia rimane ancora al di fuori del suo orizzonte. Il bambino è piccolo, il bambino è debole, il bambino è soggetto alla timidezza e all'emozione; non è « eroico » e neppure « tragico ». Il suo posto nell'essere non è attivo, bensí passivo. Solo con il venir meno dell'immagine classica dell'uomo giunge il tempo per quella tendenza al sentimentale e al divertente, al pittoresco e all'insignificante che sarà caratteristica dell'ellenismo. La vecchietta Ecale dell'epillio di Callimaco, il piccolo Zopirino del XV idillio di Teocrito, bambino molto sagace per la sua età, sono immagini generate da questa tendenza. Tutti questi sono quadretti di vita, non simboli dell'essere. La parola « idillio », infatti, significa in greco anche « quadretto ».

Tutt'altro significato viene attribuito alla figura del bam-

100 Cfr. C.G. Jung und K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zürich, 1951[4], trad. it. *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Milano, 1972[3]; C.G. Jung, *Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie*, Zürich, 1953, trad. it. *La simbolica dello spirito*, Torino, 1975; A. Festugière, *Lieux communs littéraire et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive*, WS 73, 1960, pp. 123-152.

101 Aeschyli, *Agamennon* 72-80 [l'autore si avvale della traduzione di Vjačeslav Ivanov].

bino dall'etica, dall'estetica e dalla simbolica cristiana.

La nostra percezione è attenuata dall'abitudine bimillenaria a sentire la straordinarietà delle parole evangeliche sui bambini. « In quel tempo i discepoli si avvicinarono a Gesù e gli chiesero: 'Chi è il piú grande nel regno dei cieli?' Gesù, chiamato un bambino, lo pose in mezzo ad essi e disse: 'In verità vi dico: se non vi convertirete e non diventerete come bambini, non entrerete nel regno dei cieli. Perciò chi diventa piccolo come questo bambino è il piú grande nel regno dei cieli' » [102]. Tutti i valori abituali sono ribaltati: l'unica via per diventare grandi, è farsi piccoli. Non è il bambino che deve imparare dagli adulti, sono gli adulti che devono imparare dai bambini, somigliare ai bambini, « convertirsi », voltarsi verso quella direzione alla quale hanno girato le spalle uscendo dall'infanzia. L'immagine del bambino è la norma dell'esistenza umana in quanto tale. Non la sprezzante « grandezza d'animo » (μεγαλοφροσύνη) dell'eroe classico, bensí il tremore della paura e della speranza [103], la disponibilità ad accettare tutto come dono e grazia senza considerare nulla come proprio: è questo il nuovo ideale.

Nella chiesa, nella comunità cristiana, ogni uomo è un docile bambino a cui viene insegnato tutto: è questo il concetto sviluppato in una quantità di metafore nel *Pedagogo* di Clemente Alessandrino. Un ruolo particolare viene assunto dall'immagine metaforica del latte già ricordata prima in relazione alle lettere paoline. Un intero capitolo del *Pedagogo*, se cosí si può dire, è immerso in questo latte [104]; il potere nutritivo del latte, il suo biancore immacolato, l'innocenza e la mitezza dei poppanti che di esso si nutrono: tutti questi concetti vengono fusi in un'unica immagine. Come commento a tale immagine possono servire le parole del Nuovo Testamento: « Pertanto, avendo deposto ogni malizia e ogni perfidia e ipocrisia, e gelosia ed ogni maldicenza, come bambini appena nati, bramate il puro latte spirituale » [105]. L'insegnamento è latte per coloro che lo assorbono in fanciullesca semplicità: questa metafora domina anche l'inno con il quale si chiude il *Pedagogo*.

[102] *Evangelium secundum Matthaeum* XVIII, 1-4.
[103] Si veda sopra il capitolo *Umiliazione e dignità dell'uomo*.
[104] Clementis Alexandrini, *Paedagogus* I, 6.
[105] *I Epistola Petri* II, 1-2.

Latte celeste
di dolce seno
di fanciulla, dalle grazie
della tua sapienza
espresso [...]
questi tuoi semplici
figlioli aduna,
a cantar santamente,
a celebrar veracemente
con pure labbra
Cristo, guida dei suoi figli [106].

Il cristiano, dunque, vede se stesso come bambino. Ed è importante che anche Cristo, il « pedagogo », si presenti come un bambino — e questo avviene nei racconti evangelici sulla sua nascita, nei canti liturgici che hanno come soggetto il Natale, nelle leggende sulle sue apparizioni a credenti, nei monumenti dell'arte figurativa. Ma questo bambino è il Logos eterno che esisteva prima dell'inizio dei tempi, e pertanto in certo modo vecchio (« Antico dei giorni », Dio è chiamato nel veterotestamentario *Libro di Daniele*): egli è piú vecchio del cielo e della terra. « Giovane bimbo, Dio eterno »: cosí suona il refrain del *kontakion* sul Natale composto da Romano il Melode [107]. Ma la piú espressiva identificazione misteriosa della giovinezza con la vecchiaia viene formulata da un poeta sconosciuto in uno stico esametrico:

Bimbo, Vegliardo, che gli evi precedi, coevo del Padre! [108]

L'immagine di Cristo bambino con il suggello di una misteriosa e austera saggezza su di un'alta fronte sporgente entra assai presto nell'iconografia bizantina: ne è un esempio l'icona ad encausto proveniente dal Sinai, icona che raffigura la Madonna col bambino sul trono circondata da due santi guerrieri e da due angeli e che uno specialista come K. Vejcman ritiene possibile datare al VI secolo [109]. Se egli ha ragione, l'icona può essere confrontata con il *kontakion* natalizio di

[106] Clementis Alexandrini, *Paedagogus* III, 12.
[107] Romanos le Mélode, *Hymnes*, II, Paris, 1965 (SC 110), 50-76.
[108] *Anthologia Palatina* I, 21.
[109] K. Vejcman, *Rannie ikony* [Le prime icone], in K. Vejcman, M. Chadzidakis, K. Mnjatev, S. Radojčić, *Ikony na Balkanach. Sinaj, Grecija, Bolgarija, Jugoslavija* [Le icone nei Balcani. Sinai, Grecia, Bulgaria, Jugoslavia], Sofija i Belgrad, 1967, pp. IX-X, ill. 1-3.

Romano come un prodotto della stessa epoca [110]. Il bambino al di fuori del tempo e infinitamente vecchio passa nell'iconografia successiva alle lotte iconoclaste, e quindi nella pittura russa antica dove il suo aspetto di vegliardo raggiunge la massima espressività nelle icone dell'Odigitrija e del Salvatore Emmanuele; la sua enorme fronte è talvolta perfino solcata da grandi rughe.

L'identificazione del bambino con il vecchio è un motivo importante per la letteratura antico-bizantina anche quando essa non raffigura Cristo, ma l'uomo « cristonimico ». L'ideale è che ogni vecchio sia mite come un bambino, ma anche che ogni bambino sia saggio, serio e zelante come un vecchio. L'infanzia e la vecchiaia si scambiano di posto: la vita del santo, quale viene raffigurata dall'agiografia del tempo, inizia ancora nei primi anni dall'ascesi della vecchiaia, e si conclude con la semplicità dell'infanzia. Nella vita di Simeone Stilita l'interlocutore del bambino Simeone esclama: « Invero io vedo che nonostante tu sia ancor giovane di anni, hai già il senno di un vecchio » [111]. Nell'agiografia di Nicola di Mira si narra che questi, ancora lattante, « di mercoledí e di venerdí succhiava il latte una volta al giorno e soltanto di sera, seguendo dunque, ancor prima di entrare nella fanciullezza, la legge santa, e mostrando fin dall'inizio la sua propensione per la sobrietà » [112]. In generale l'ideale del bambino virtuoso è rappresentato da un quieto, giudizioso piccolo vecchietto. Ma partendo da questa « vecchiaia nell'infanzia » l'eletto può giungere all'« infanzia nella vecchiaia », a quella miracolosa innocenza che sta al di là dell'esperienza quotidiana, la quale costituisce l'oggetto della ventiquattresima conversazione di Giovanni Climaco, intitolata *Della mansuetudine, della semplicità e della mitezza le quali non dalla natura derivano, ma con lo zelo si acquistano* [113]. Da sorgente della vita l'infanzia si trasforma in scopo della vita stessa, raggiunto con sforzi

[110] Per altro, anche se si accetta un'altra datazione, l'autore dell'icona appartiene ad una delle piú immediate generazioni successive alla generazione di Romano. Cfr. J. Hutter, *Frühchristliche Kunst – byzantinische Kunst*, Stuttgart, 1968, p. 99.

[111] *Vizantijskie legendy*, cit., p. 25.

[112] *Ibidem*, p. 140.

[113] Κλῖμαξ Ἰωάννου τοῦ Σιναΐτου, Λόγος ΚΔ' Ἀθῆναι, 1970, pp. 114-116.

coscienti. L'abate Macario nella sua vecchiaia cosí obietta alle voci di disapprovazione suscitate dall'infantile « mitezza » del suo rapporto con la gente: « Per dodici anni ho servito il mio Signore perché egli mi facesse questo dono, ed ora voi tutti mi consigliate di rinunziarvi » [114]. Può sembrare che l'ideale della assoluta semplicità sia inevitabilmente legato all'abbandono dell'ideale scolastico di un apprendistato a vita. Tuttavia non è cosí. Volgendo le spalle alle scienze dell'uomo, alla scuola dell'uomo, l'asceta si concentra su di un'altra scienza, partecipa ad un'altra scuola, ad un altro tirocinio. Da questo punto di vista è caratteristico il racconto su Arsenio, un illustre e colto patrizio ritiratosi nel deserto. « Consigliandosi una volta l'abate Arsenio con un vecchio egiziano a proposito delle proprie intenzioni, avendolo visto un tale gli chiese: 'Abate Arsenio, perché tu che conosci l'ampio sapere greco e romano, ti consigli sulle tue intenzioni con questo contadino?'. Quello rispose: 'È vero, io conosco il sapere romano e greco, ma della scienza di questo contadino non ho imparato a memoria neanche l'alfabeto' » [115]. L'ascetico farsi semplici possiede anch'esso un proprio « alfabeto » che si deve imparare a memoria come piccoli scolaretti, senza arretrare davanti a sforzi da sgobboni. Il bambino, spiega Basilio di Cesarea, è bravo nell'essere pronto ad accogliere le lezioni che gli vengono impartite [116].

Il culto dell'« infanzia » e della « vecchiaia », della « vecchiaia nell'infanzia » e dell'« infanzia nella vecchiaia » non segna soltanto i temi della letteratura antico-bizantina, i suoi motivi e la sua topica; esso esercita una certa influenza anche sul suo sistema estetico e sul suo tessuto verbale.

L'inclinazione dell'erede della cultura tardo antica verso gli artifici retorici, inclinazione che invece di scomparire giunge addirittura a rinforzarsi, risulta talvolta controbilanciata dal suo contrario, la venerazione della puerilità, della semplicità senza ricercatezze. Vi sono naturalmente dei generi al cui interno questa venerazione non può ricevere alcuna realizzazione (ad esempio, nell'epigramma arcaicizzante). Vi sono però dei monumenti letterari che non sarebbero mai po-

[114] *Apophtegmata patrum. Macarius* 9.

[115] *Ibidem, Arsenius* 6.

[116] Basilii Caesarensis, *Regula brevior* 217: PG 31, col. 1225.

tuti sorgere senza una riabilitazione di principio di ciò che è ingenuo, riabilitazione espressa anche nelle parole di Basilio di Cesarea: « Ciò che è semplice e privo di artifici è insegnamento dello Spirito » [117]. A questo gruppo di monumenti letterari appartengono, ad esempio, le *Lezioni dei padri*, la *Storia Lausiaca* di Palladio e molto altro ancora. Non v'è dubbio che la loro mancanza di ricercatezza fuoriesca dalla convenzionale « semplicità » retorica, a suo tempo coltivata da letterati come Eliano.

La lingua della letteratura sacra antico-bizantina, come quella dei suoi precursori a cominciare dal Nuovo Testamento, è marcata da un tratto che davvero si può chiamare « infantile », e fors'anche « puerile », e nello stesso tempo « senile », tutto, insomma, tranne che « virile »: l'abbondanza delle forme diminutive. L'autore cristiano molto di rado dice « libro » (βίβλος), piú spesso « libretto » (βίβλιον), ed anche « libriccino » (βιβλαρίδιον). Il venerabile libro del profeta Isaia è chiamato « libretto » [118], e il libro misterioso che Giovanni nell'Apocalisse riceve dalle mani dell'angelo, « libriccino » [119]. A volte gli autori antico-bizantini chiamano « libretto » l'intero canone della *Scrittura*; e il plurale della parola βίβλιον è il termine « Bibbia », a noi tutti consueto (βίβλια, « Libretti »). Le sommesse parole dell'evangelica cananea sono cosí rese nella traduzione sinodale: « Anche i cani mangiano le briciole che cadono dalla tavola del loro padrone »; e tuttavia in greco è detto κυνάρια, « cagnolini », « cuccioletti », il che introduce un'intonazione completamente diversa [120]. I discepoli hanno con sé nel deserto pochi « pesciolini » (ἰχθύδια) [121], a Pietro è ordinato di pascere le « pecorelle » di Cristo (ἄρνια, πρόβατα) [122], e la quantità degli esempi potrebbe essere aumentata all'infinito. In generale è il linguaggio popolaresco che inclina ai diminutivi [123], e ciò non è difficile da capire. I diminutivi abbassano il tono del discorso rendendolo piú modesto, e contemporaneamente lo

[117] Basilii Caesarensis, *De Spiritu Sancto* III, 5: PG 32, col. 76.
[118] *Evangelium secundum Lucam* IV, 17.
[119] *Apocalypsis* X, 2.
[120] *Evangelium secundum Matthaeum* XV, 27.
[121] *Ibidem*, XV, 34.
[122] *Evangelium secundum Ioannem* XXI, 15-18.
[123] Cfr. A. Springhetti, *Introductio Historico-Grammatica in Graecitatem Novi Testamenti*, Romae, 1966, pp. 104-105.

addolciscono rendendolo piú delicato. Dietro di questi può esserci un'intera concezione del mondo, la « karataeviana » concezione del mondo di chi si sente gente quieta, piccola gente, che diffida degli « audaci » e ancor piú di « chi conta » [124]. Un nietzschiano non potrebbe utilizzare i diminutivi, parlando di ciò che ama e che prende sul serio. Naturalmente non si deve esagerare l'espressività dei diminutivi neotestamentari ed antico-bizantini: sullo sfondo delle consuetudini della « koinè » [125] parlata essi appaiono in buona parte come norma lessicale. E ciò nonostante c'è in essi un'indiscutibile forza espressiva. Quando l'autore di un testo neotestamentario vuole affermare che i cristiani sono figli di Dio, egli utilizza, all'interno di questa opinione comune, la forma neutrale τέκνα (« figli ») [126]; non appena però si rivolge con emozionanti espressioni di esortazione e di consolazione ai propri figli spirituali, egli non usa affatto « figli », bensí « figlioli » (τέκνια). « Figlioli, questi sono gli ultimi tempi » [127]. « Figlioli, non amiamo a parole e con la lingua, ma con i fatti e nella verità » [128]. Per questo scrittore e per i suoi lettori, dunque, la differenza di intonazione tra τέκνα e τέκνια è sufficientemente chiara.

Nella storia della cultura compaiono a volte dei sistemi semantici che non affidano la loro funzione sacrale al tono patetico dello « stile elevato », ma al balbettio popolaresco-infantile, popolaresco-senile dei diminutivi. È importante in linea di principio, ad esempio, che per i suoi primi seguaci Francesco d'Assisi non sia semplicemente un « povero », ma un « Poverello », e che le leggende su di lui non siano « fiori », ma « *Fioretti* ». Anche alle parole fu ordinato di « farsi piccole ».

Torniamo tuttavia al mondo come scuola ed alla lettera-

[124] Cfr. B.M. Štaerman i M.K. Trofimova, *Rabovladel'českie otnošenija v rannej Rimskoj imperii (Italija)*, Moskva, 1971, trad. it. *La schiavitú nell'Italia imperiale; I-III secolo*, Roma, 1975, pp. 270-271, 304-306 e *passim*.
[125] Sulla koinè, si veda S.I. Sobolenskij, Κοινή - *obščij grečeskij jazyk* [Κοινή - la lingua greca comune], in *Pravoslavnaja bogoslovskaja enciklopedija* [Enciclopedia della teologia ortodossa], IX, Sankt Peterburg, 1908, pp. 603-704.
[126] *I Epistola Ioannis* III, 1.
[127] *Ibidem*, II, 18.
[128] *Ibidem*, III, 18.

tura che in un mondo simile appare come letteratura « istruttiva », letteratura che racchiude in sé alcune « lezioni » (διδάγματα).

L'assimilazione di queste lezioni è legata ad uno sforzo, ad una tensione della mente e del cuore che deve necessariamente « trasformare » interiormente l'ascoltatore oppure il lettore [129]. « Trasformatevi rinnovando la vostra mente » [130]. Di regola non c'è qui posto per un'ammirazione soddisfatta e disimpegnata. Romano il Melode esorta l'uomo a « destare il cuore », a « risvegliarsi nell'anima » [131], ad « implorare con sforzo del cuore » (μετὰ πόνου καρδίας) [132]. La poesia non affonda piú in una piacevole similitudine del sonno, come dicevano gli antichi poeti [133]; essa chiama l'anima come un brusco segnale al risveglio. L'allievo a scuola non ha il coraggio di rilassarsi. E come afferma Efrem il Siro, « non c'è riposo sulla terra per coloro che desiderano la salvezza » [134]. « Nessuno è mai salito al cielo vivendo tiepidamente », conferma Isacco il Siro [135]. Il discorso « istruttivo » non può essere ascoltato stando sdraiati a buon agio e comodo. Tra gli inni antico-bizantini ve n'è uno il cui stesso titolo esprime il divieto di sedersi durante la sua esecuzione [136], ma anche in altri inni si ripete l'esigenza di stare spiritualmente « levati » [137], di assumere una posa austera ed intensa dell'anima, di raddrizzarsi e di porre se stessi alla presenza del sacro, ovvero di affrettarsi da qualche parte « nello spirito » [138], di dirigersi di corsa verso la cima della montagna [139]. Parallelamente alla metafora della salita alla montagna si possono ricordare le parole di Evagrio Pontico: « La cima della montagna spirituale è difficile da raggiungere » [140]. « Sforziamoci »,

[129] Cfr. il capitolo *Il mondo come enigma e soluzione*.
[130] *Epistola ad Romanos* XII, 2.
[131] Romanos le Mélode, *Hymnes*, IV, cit., p. 114.
[132] Romanos le Mélode, *Hymnes*, II, cit., p. 224.
[133] Ad esempio Pindari, *Phythia*, I, 8-12.
[134] Ephraemi Syri, *De perfetione hominis*, III, p. 493 D.
[135] Isaak Sirjanin, *Tvorenija* [Opere], Serg. Posad, 1911, Discorso 35, p. 152.
[136] Si veda il capitolo *La nascita della rima dallo spirito della 'dialettica' greca*.
[137] Romanos le Mélode, *Hymnes*, I, Paris, 1964 (SC 99), p. 412.
[138] *Ibidem*, pp. 202-204.
[139] *Ibidem*, p. 140.
[140] Evagrii Ponticii, *Epistola LVIII*. Cfr. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 608.

« volgiamoci », « siamo forti »: tali appelli sono molto frequenti in Romano [141]. La formula chiave è lo « sforzo del cuore ». Ciò che la didattica sacra antico-bizantina esige dall'uomo è in un certo senso « innaturale », e non a caso Giovanni Climaco consiglia di « cagionare alla propria natura ogni violenza » [142]. Secondo la formulazione di Hegel « la religione positiva è antinaturale o soprannaturale, contiene idee e cognizioni inaccessibili e smisurate per la ragione e l'intelletto, esige tali sentimenti ed azioni che l'uomo naturale non avrebbe mai potuto produrre » [143]. Ed effettivamente la scuola da noi descritta va piuttosto stretta al personaggio che la lingua della cultura moderna chiamerà « uomo naturale ». Davanti alla sua mente ed alla sua immaginazione viene posto un compito, assolto il quale egli cesserà di essere « naturale ».

Tutto ciò non significa affatto che l'arte della parola, anche se si trova proprio al centro della sfera sacrale-didattica, sia priva di ogni legame con la sensibilità. Supporre questo sarebbe oltremodo irrealistico, giacché per quanto « purificata » l'estetica rimane estetica. La questione si potrebbe invece riassumere nei seguenti termini: quale carattere assume lo splendore sensibile della forma artistica nel contesto della « istruzione » ascetica?

La risposta è evidente: esso assume il carattere di aiuto mnemonico per colui che apprende, di generica « ricreazione » pedagogica, e, non da ultimo, lo specifico carattere di « conforto » di cui necessita ogni « cuore malato » educato nell'ascetismo.

Ci è difficile immaginare ora in che misura il gioco di immagini, parole e suoni fosse stimolato dal momento puramente utilitaristico. All'autore della predica, dell'ammaestramento o dell'inno si poneva un problema concreto, un problema piuttosto serio: come impedire a colui che ascoltava di distrarsi, e come aiutarlo a tenere a mente quanto ascoltava? I libri erano un lusso, la gente normale viveva di ciò che imparava a memoria. La capacità di ascoltare attentamente un lungo testo e la capacità di ritenerlo saldamente

[141] Ad esempio, Romanos le Mélode, *Hymnes*, IV, cit., p. 114 e I, pp. 149, 260, 174.
[142] Κλῖμαξ Ἰωάννου τρῦ Σιναΐτου Λόγος *Z'*, cit., p. 64 a.
[143] G.V.F. Gegel' [Hegel], *Raboty raznych let* [Opere di anni diversi], I, Moskva, 1970, p. 79.

nella memoria erano incomparabilmente piú allenate rispetto ai nostri tempi, e tuttavia esigevano un aiuto. Chi era in grado di aiutare l'attenzione con il gioco delle immagini, e la memoria con il gioco delle parole e la concatenazione dei suoni aveva una possibilità in piú nella lotta contro gli insegnamenti avversari. *Thalia*, l'opera composta dal famoso eresiarca Ario, fu tanto pericolosa per l'ortodossia proprio perché i versi che se ne traevano rimanevano impressi nella mente del popolo [144]. In ambito siriaco il medesimo pericolo fu rappresentato dai salmi eretici di Bardesane; soltanto gli ortodossi ammaestramenti poetici di Efrem il Siro, che rimanevano eccezionalmente impressi nella memoria, poterono sostituirli [145].

Già la didattica del Vicino Oriente aveva conosciuto questo problema. Il fenomeno del « proverbio » veterotestamentario (« *mashal* »), descritto all'inizio del capitolo, si riduce ad un gioco di pensieri e di parole interamente posto al servizio dell'ammaestramento. Chiunque abbia letto il Talmud sa con quali esempi figurati inaspettati e fantastici fino al grottesco siano interrotte di tanto in tanto quelle materie noiose; si tratta di un artificio pedagogico derivato dalla pratica scolastica [146]. Quando i semitisti provarono a tentare di ricostruire la primigenia forma aramaica dei detti evangelici [147], i risultati superarono ogni aspettativa: sotto il ritmo lento del testo greco dei Vangeli, apparve un linguaggio conciso ed elastico piú simile ad energici versi che alla prosa, un linguaggio che gioca con calembour, assonanze, allitterazioni

144 Philostorgii, *Historia ecclesiastica*, II, 2.
145 Sozomeni, *Historia ecclesiastica*, III, 16.
146 Sulla funzione dei paradossi, del fantastico e dell'iperbolico nel Talmud, si vedano le osservazioni di C.G. Montefiore nel libro: C.G. Montefiore and H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*, Cleveland-New York-Philadelphia, 1963, pp. XLV-XLI. Sulla tecnica mnemonica dei rabbini, si veda B. Gerhardson, *Memory and Manuscript*, Uppsala, 1961, p. 147.
147 A. Meyer, *Jesu Muttersprache*, Leipzig, 1896; P. Fiebig, *Der Erzählungsstil der Evangelisten im Lichte des rabbinischen Erzählungsstil untersucht*, Leipzig, 1925; C.F. Burney, *The Poetry of Our Lord*, Oxford, 1925; Id., *The Aramic Origin of the Forth Gospel*, Oxford, 1927; G. Dalman, *Worte Jesu*, Leipzig, 1930²; C.C. Torrey, *The Four Gospels*, Harpers, 1933; Id., *Our Translated Gospels*, Harpers, 1936 (questi due lavori di Torrey apparvero a loro tempo come eventi scientifici sensazionali, e dunque mi rammarico per il fatto che essi mi sono rimasti inaccessibili); G.F.D. Moore, *An Idiom-Book of New Testament Greek*, Cambridge, 1971²; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford, 1969³.

e ritmi e che si deposita naturalmente nella memoria come una *priskazka* popolare. Ad esempio, l'aforisma « chiunque commette il peccato è schiavo del peccato » [148] è basato su di un gioco di parole: « commettere » è *'abed*, e « schiavo » è *'abd*. Nel Discorso della montagna viene posta la seguente domanda: « Chi di voi, dandosene pensiero, può aggiungere qualcosa alla sua altezza?... » [149]. « Dandosene pensiero » è *yaṣeph*, « aggiungere » è *'oseph*. Nel prologo del Vangelo di Giovanni si parla del Figlio « che è nel seno del Padre » [150]; e non v'è dubbio che questa formula teologica sia originaria della Palestina, dato che in aramaico « seno » è *'ubba'* e « padre » è *'abba'*. Si consideri il fenomeno che presenta la frase « se a qualcuno di voi cade il figlio oppure l'asino nel pozzo » [151]; le tre parole principali suonano pressoché all'unisono, *b^{e}ra'* (« figlio »), *b^{e}ira'* (« asino »), *bēra'* (« pozzo »). Negli ultimi tempi s'è fatta strada la convincente persuasione secondo cui i testi dei Vangeli sono fondamentalmente una combinazione scritta di « blocchi » di tradizione orale, appresi a memoria dai portatori di questa tradizione nel corso di alcuni decenni e passati poi di bocca in bocca. La critica biblica ha notato in particolare che il diverso ordine con cui i medesimi aforismi si susseguono nei diversi Vangeli è legato alla scelta di questa o di quella parola chiave come supporto mnemonico [152]. Naturalmente non è facile immaginarsi questa memorizzazione ad orecchio guardando il testo greco (senza parlare poi della traduzione sinodale o delle altre traduzioni); i testi aramaici, che si reggono su di un ritmo saldo e su di un ruvido accoppiamento delle consonanti, sono tutt'altra cosa.

L'anello di congiunzione tra le tradizioni aramaico-pale-

148 *Evangelium secundum Ioannem*, VIII, 34.
149 *Evangelium secundum Matthaeum*, VI, 27.
150 *Evangelium secundum Ioannem*, I, 18.
151 Secondo un'altra lezione manoscritta accolta in parte dalla traduzione sinodale, « l'asino oppure il bue ». *Evangelium secundum Lucam*, XIV, 5. Su questi ed altri esempi simili, si veda M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, cit., pp. 160-185. Com'è noto, gli strati piú antichi del *Dhammapada* che si fanno risalire ad autentici aforismi Buddha mostrano una struttura formale simile, con la presenza di allitterazioni, assonanze, ritmo.
152 Si vedano la storia e la bibliografia della questione, accompagnate dalle precise, a volte inaspettate, osservazioni dell'autore, eminentissimo specialista di archeologia biblica: W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and Historical Process*, Baltimore, 1940, 296-297.

stinesi e la letteratura « istruttiva » bizantina è costituito dall'arte dei poeti siriaci del IV-V secolo. Dei versi di Efrem il Siro e del fatto che superarono brillantemente la concorrenza dei versi di Bardesane abbiamo parlato or ora. Ecco come possono suonare i suoi pentasillabi:

Ktibat bgalyātā
Šbihat bkasyātā
'mīrāt bkaryatā
tmīhat bsetlātā [153].

Dalla poesia siriaca la metrica accentuativa, che corrispondeva al suono vivo della lingua ed aiutava enormemente la memoria, passò a quella bizantina. Probabilmente questa funzione fu svolta al meglio dagli endecasillabi omotonici cosí caratteristici della cerchia di Romano il Melode, che poi, quando l'imperativo della solenne « magnificenza » fece retrocedere in secondo piano gli interessi di opportunità pedagogica, caddero in disuso. Per dare al lettore un'idea della forza di suggestione che fuoriesce dal loro ritmo preciso e chiaro, rinforzato da intensive allitterazioni, ripetizioni e consonanze ritmiche, forniamo la trascrizione in alfabeto latino di alcuni versi di un inno funebre del VI secolo appartenente ad un certo Anastasio, abbondantemente pervaso di tono didattico:

Hēsychásate dē hēsychásate,
tōi keiménōi loipòn mē ochlésēte;
hēremésate, thórybon lýsate
kai to méga mystérion blépete... [154]

Gli artifici esaminati nel capitolo *La nascita della rima dallo spirito della « dialettica » greca*, furono anch'essi stimolati non da ultimo da esigenze mnemoniche. Giunti alla conclusione di questo capitolo è tuttavia necessario parlare di un altro aspetto della questione. Affinché ciò che veniva detto colpisse l'immaginazione e rimanesse addirittura scolpito nella memoria, era utile che le espressioni figurate fossero strane, grottesche, ambigue. Partendo da tali considerazioni pedagogiche gli autori antico-bizantini si decisero per questa tecnica, cosí come gli autori del Talmud qualche secolo

[153] Ephraemi Syri, *De Paradiso carmina*, I, 1, 5-6.
[154] C.A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, cit., p. 61.

prima di loro, e i predicatori dell'epoca barocca un millennio dopo di loro. Un monaco agostiniano del XVII secolo, ad esempio, Abraham a Santa Clara, dedica un'intera predica al tema della devota imitazione del... diavolo: all'assiduità, all'indefessa energia, alla fine accortezza di cui il diavolo dà prova nelle azioni malvagie, il cristiano deve contrapporre la medesima energia e la medesima iniziativa nel bene. Nei testi antico-bizantini si può incontrare una forza figurativa non minore. Il seguente epigramma rappresenta uno scherzo sacrilego:

L'inferno morto vomita cadaveri
ché il corpo del Signore fu catartico! [155]

Tuttavia intenderlo cosí sarebbe contrario al senso storico. La stessa metafora compare in un autore serio quale Cirillo Alessandrino: « Il Corpo divenne un'esca per la Morte affinché il Drago, nella speranza di inghiottirlo, eruttasse anche quelli inghiottiti prima » [156]. Il gusto dell'epoca non trovava in questo niente di inaccettabile [157].

Alle necessità dei tanti bambini inadatti al « cibo solido » e tuttavia desiderosi di insegnamenti, sopperivano le immagini prese a prestito dalla frivola vita dell'ippodromo. L'asceta Marcello per spiegare come i salmi facciano soffrire i demòni, porta l'esempio della « squadra » circense che, dopo aver conseguito la vittoria, inneggia con cori al sovrano e molesta i vinti dileggiandoli [158]. In un altro insegnamento vengono rappresentati degli uomini in bianche vesti (gli angeli) che gareggiano nel circo con la « squadra » dei neri etiopi (demòni) esattamente come, davanti agli occhi degli spettatori, avevano gareggiato gli azzurri e i verdi [159]. Descrivendo un miracolo la letteratura antico-bizantina non si trattiene dall'appellarsi a quegli affetti e a quelle emozioni che solitamente eccitava l'apparizione di un prestigiatore d'oltre mare nella piazza di Costantinopoli [160]. Giovanni Crisostomo parla

[155] *Anthologia Palatina*, I, 111.
[156] Cyrilli Alexandrini, *Cathechesis*, XII, 15: PG 33, col. 741 C.
[157] Su di una simile struttura della metafora si veda anche il capitolo: *Il mondo come enigma e soluzione*.
[158] Moschi, *Pratum Spirituale*: PG 87, col. 291, 3020.
[159] *Ibidem*: PG 87, col. 2917.
[160] Cfr. A.P. Rudakov, *Očerki vizantijskoj kul'tury po dannym grečeskoj*

di una « virtú taumaturgica di Dio, maestro dei maestri » [161], definisce Dio « pieno di astuzie » (εὐμήχανος) [162] e domanda: « Vedi la scaltrezza di Dio? Vedi la sua saggezza? Vedi quanto è portentoso? » [163]. Tutto ciò ha luogo sullo sfondo di una rappresentazione del martirio con metafore provenienti dall'atletica e con immagini tratte dagli spettacoli teatrali [164], ad un tempo assolutamente serie ed assolutamente ludiche. Nel XX secolo Apollinaire paragonò il Cristo che si eleva al cielo ad un aviatore che batte il record di altezza [165]; i bizantini non sapevano che cosa fosse l'aviazione e che cosa fossero i record, e tuttavia metafore di questo tipo erano loro ben note. Con la differenza che nelle loro mani il gioco delle metafore aveva uno scopo di rigorosa utilità, mentre nel poeta francese esso è giustificato da una finalità esclusivamente estetica.

La ricercatezza della letteratura antico-bizantina, dunque, non si contrappone minimamente alla sua ingenuità, e l'ingenuità è sempre pronta a trasformarsi in ricercatezza. Ma sia la scaltra semplicità, sia la semplice scaltrezza sono tratti imprescindibili del bravo scolaro.

agiografii [Saggi di cultura bizantina sull'agiografia greca], Moskva, 1917, pp. 105-106, 128 ed altre.

161 Ioannis Chrysostomi, *Ad Olympiada epistola*, I, 2: PG 52, col. 551.

162 *Ibidem*, I, 5.

163 *Ibidem*, I, 3.

164 Com'è noto le metafore sportive non sono estranee già alle lettere dell'apostolo Paolo: l'autore afferma di aver terminato la sua corsa e di aspettare ora la corona (*II Epistola ad Timotheum*, IV, 7), paragona se stesso ad un pugilatore che « non si batte come chi batte soltanto l'aria » (*I Epistola ad Corinthios*, IX, 26). La stessa parola « asceta » (letteralmente « colui che si esercita »), per sua origine è una metafora sportiva.

165 « C'est le Christ qui mont au ciel mieux que les aviateurs / Il détient le record du monde pour la hauteur » (Guillaume Apollinaire, « *Zone* », in Id., *Poesie*, trad. it., Parma, 1963, p. 68).

Capitolo settimo

La parola e il libro

Non è un caso che la nostra parola « letteratura » abbia la stessa radice della parola « lettera ». I romani chiamavano la letteratura semplicemente *litterae*, « lettere » (in questo la lingua latina è seguita da quella francese con il suo *belles-lettres*).

La semplicità un po' rozza dell'uso romano della parola ha i suoi motivi. Effettivamente la letteratura non si materializza in altro che in « lettere », in un testo scritto e letto. Ricordiamo che Herman Hesse, il quale è stato non soltanto uno degli scrittori piú interessanti, ma anche uno dei *lettori* piú ponderati e riconoscenti che ci ha dato il XX secolo, dedicò i suoi ultimi versi alla realtà dei caratteri della scrittura, realtà unica nel suo genere:

Tu scrivi sul foglio, e il senso indicato
E assicurato dal vagare della penna
È del tutto trasparente per colui che sa:
Sulle regole poggia il gioco... [1]

Per l'autocoscienza e la disposizione proprie della letteratura non può essere indifferente l'atmosfera psicologica che si forma intorno agli attributi del gioco antico: al disegno dei geroglifici o alle lettere, al foglio di papiro scritto o alla pergamena, all'elemento materiale del rotolo o del codice. Questa atmosfera psicologica costituisce l'atmosfera della letteratura. Essa non rappresenta affatto una costante per tutti i tempi e per tutti i popoli; al contrario, essa è cambiata di epoca in epoca. È chiaro che le sue fluttuazioni toccavano in

1 H. Hesse, *Il gioco delle perle di vetro*, trad. it., Milano, 1979, p. 452 [la traduzione citata è stata leggermente modificata. L'autore cita dalla traduzione russa: German Gesse, *Igra v biser*, Moskva, 1969].

modo particolarmente profondo l'essenza della letteratura nel periodo « pre-gutemberghiano », allorché la tecnica tipografica non aveva ancora sostituito lo scrivano.

Osserviamo allora che cosa avvenne in questa atmosfera psicologica durante il passaggio da una grande epoca « pregutemberghiana » ad un'altra, dall'Antichità al Medioevo bizantino.

Cominciamo da ciò che è universalmente noto. Nel primo verso dell'*Iliade* si trova la parola « canta » (ἀείδε):

Cantami o diva del pelide Achille...

Nel primo verso dell'*Odissea* si trova la parola « dí » (ἔννεπε):

Dell'uomo d'ingegno multiforme, dí o Musa, lui che...[2]

La Musa omerica non è la sapiente dea della casa degli scribi egizi[3]; ad essa ed ai suoi, Demodoco, Femio e l'autore stesso, si confanno labbra, una laringe ed una viva voce con cui « cantare » e « dire » la materia dei versi. Non possiamo qui occuparci della questione di ciò che sta dietro a questo modo di esprimersi, di stabilire cioè se si tratti di canto di aedi ovvero di recitazione di rapsodi, e stabilire le modalità del passaggio dall'epos orale al testo scritto dei poemi. Per noi l'importante è tutt'altra cosa, è rilevare come all'interno della tradizione omerica l'accenno agli attrezzi necessari per la scrittura ed ai lavori a questi connessi possa avvenire soltanto in tono di dissonanza, di abbassamento, di parodia, come appare nella *Batracomiomachia* (« La battaglia dei topi e delle rane »):

Avendo posto inizio alla *prima pagina*, io prego
per il canto che il coro dall'Elicona scenda nel mio cuore,
[e questo,
presentato in tavolette scritte ora, mi pongo sulle ginocchia.

[2] [L'autore cita i versi dell'*Iliade* e dell' *Odissea* rispettivamente dalle traduzioni di N.I. Gnedič e di V.A. Žukovskij].

[3] Cfr. K. Kerényi, *Die Papyri und das Wesen der alexandrinischen Kultur*, « Apollon », Düsseldorf, 1953, pp. 157-169.

Di cosa parlano questi versi iniziali? Essi giocano con lo « scarto » che intercorre tra convenzione letteraria ed uso letterario, tra metafora e realtà. Il « canto » (ἀοιδή) si trova in effetti « su tavolette scritte » (ἐν δέλτοισιν) e comincia « dalla prima pagina » (πρώτης σελίδος[4]) come si addice ad un'opera scritta; e tuttavia costante metafora di questa realtà è l'inneggiante « coro » (χορός) delle Muse, il quale dall'Elicona deve scendere « nel cuore » del cantore affinché si possa intonare il canto. Da un lato, il bel portamento del cantore, dall'altro, l'atteggiamento pratico dello scrittore con le tavolette scritte sulle ginocchia. Si parla di « canto » e si intendono « tavolette scritte ». Si parla di « cantare » e si intende « scrivere versi ». Un'attività diviene l'immancabile sostituto dell'altra, di un'attività completamente diversa[5]. Lo sconosciuto motteggiatore dell'epos omerico, come si addice ad un parodista, « svela » la metafora ponendola a confronto con la realtà.

Noi non sappiamo con sicurezza a quale periodo della letteratura greca antica appartenga la *Batracomiomachia* (le datazioni oscillano tra il V ed il I secolo a.C.[6]), e di questo non ci dobbiamo occupare ora. Invero l'abitudine di sostituire l'immagine del « canto » allo « scrivere versi », abitudine su cui giocano i versi iniziali del poema, non caratterizza affatto un periodo limitato, bensí tutta la tradizione dell'antichità « classica », quale viene consolidata e proseguita dal classicismo antico e da quello successivo. Omero attribuiva l'attività del « cantare » (o del « dire ») alla persona della Musa; il suo civilizzato erede Virgilio attribuisce questa

[4] Nell'originale, in verità, non si parla di pagine, ciò che è possibile soltanto nel successivo libro a forma di codice, ma della prima colonna del rotolo di papiro; tuttavia, il significato di questo oggetto materiale non cambia.

[5] Andrebbe qui specificato che non solo la poesia antica, ma anche quella moderna e perfino quella contemporanea sono intimamente legate alla sensazione dell'udire e del parlare, cosí che lo scrivere versi ha in effetti qualcosa di comune con il cantare. Majakovskij parlava di un rumore inarticolato che egli « sentiva » prima dell'inizio del lavoro, Mandel'štam « lavorava aiutandosi con la voce ». Le parole di Puškin: « Non avendo una passione elevata / Si deve disprezzare una vita per i *suoni*... », è qualcosa di piú di una trita metafora. Non stiamo però parlando di questo.

[6] Si veda H. Ahlborn, *Einführung* a: Pseudo-Homer, *Der Froschmäusekrieg*. Theodoros Prodromos, *Der Katzenmäausekrieg* (« Schriften und Quellen der alten Welt ». 22), Berlin, 1968, pp. 8-16.

attività al poeta stesso (« Arma virumque cano... » — « Canto l'armi e l'eroe... »). E in questo come in molti altri atteggiamenti, Virgilio forní il modello definitivo ed incontrastato all'epos europeo di orientamento classicistico. Né Ariosto, né Tasso poterono cavarsela senza il necessario « canto ». Cheraskov non poté non cominciare la sua *Rossiade* con la virgiliana formula:

Canto la Russia affrancata dai barbari...

E cosí si potrebbe continuare fino all'esordio parodistico dell'*Evgenij Onegin*, trasferito per scherzo proprio alla fine del settimo capitolo:

Canto il giovane amico
Le molte sue stranezze..

Per noi non ci può essere niente di piú consueto ed evidente di questa norma della convenzione letteraria, della « convenienza » letteraria, la quale, in nome di uno stile elevato, esige che la scrittura dei versi sia definita come l'intonare canti.

Ma eccoci di fronte ad una poesia bizantina del VII secolo, la quale può essere chiamata «canto» in un'accezione del termine assai concreta e letterale, non metaforica: essa non veniva infatti letta con gli occhi, bensí cantata e percepita con l'orecchio. In qualità di canto ecclesiastico essa era legata ad un preciso calendario di festività e fin dall'inizio la troviamo collocata all'interno dell'« azione » rituale dell'intero popolo. Si tratta di un breve inno occasionato dalla liberazione di Costantinopoli dalle orde del khan arabo che assediavano la città, apparentemente composto allora, nell'agosto del 626, e per di piú dal patriarca Sergio [7]. All'inizio dell'inno la personificazione di Costantinopoli si rivolge alla Madonna e dichiara di « trascrivere » (ἀναγράφω) tra le sue glorie le azioni di grazie per la vittoria (νικητήρια, εὐχαριστήρια). Non « pronuncia », non « canta », ma « trascrive ». Il verbo ἀναγράφω veniva solitamente usato in riferimento a « registrazioni » ufficiali di un avvenimento o di un nome in un

[7] Si veda E. Wellesz, *The Akathistos Hymn*, Copenhagen, 1957, p. XXVII.

documento, ovvero nelle iscrizioni commemorative sulle lapidi. Che cosa accade qui? La metafora e la realtà si sono scambiate di posto. Naturalmente il patriarca Sergio o l'autore, chiunque esso sia, lavorando all'inno lo « scriveva » e al termine del lavoro trascriveva il testo preparato; cosí pure gli scrivani ricopiavano l'inno. Invero però « la città della Madonna) (ἡ πόλις σου = Costantinopoli), o, con altre parole, il popolo della capitale raccolto nei templi della capitale, non « scriveva » proprio nulla e neppure « trascriveva » nulla, ma o cantava le « azioni di grazie », o le ascoltava nell'esecuzione del cantore, accompagnandolo dove era stabilito [8]. Il contrasto è significativo. Dal punto di vista degli autori antichi e dei posteriori imitatori dell'antichità, la figura del cantore è incontestabilmente figura piú nobile dello scrittore, ed ecco perché l'intonare canti è chiamato a fungere da metafora nobilitante per il lavoro letterario « di pennino »; qui, al contrario, l'approntare una registrazione ufficiale tipica di una cancelleria oppure un'iscrizione commemorativa su di una lapide viene sentito come immagine piú elevata, piú imponente al confronto della quotidiana realtà del popolo che canta, e pertanto viene sostituito a questa realtà. Si dice « iscrivere » e si intende « cantare ».

Si tratta forse di un esempio casuale? Eppure anche Nonno intavolando una disputa retorica con una sentenza tratta dall'Iliade non dice come potrebbe dire un autore antico [9] « Omero si è ingannato » oppure « Il canto di Omero mente ». Egli afferma invece: « Il libro di Omero ha mentito » (ἐψεύσατο βίβλος Ὁμήρου [10]). L'autorità con la quale si può concordare oppure discutere non è il cantore Omero, ma il « libro di Omero ». E Nonno arriva perfino a scusarsi non con i lettori, bensí con il libro. « O splendente figlio di Melete, immortale araldo della terra achea — cosí invoca Omero nel suo linguaggio carico di antonomasie —, mi per-

[8] *Ibidem*, p. XVI.

[9] Ecco alcuni esempi di questo modo di esprimersi metonimico (il quale è di per sé, per l'Antichità come anche per noi, il piú semplice e il piú naturale, quello che arriva per primo alla mente. Si tratta di esempi raccolti a caso dalle opere di Platone: *Phaedo* 94 d; *ibidem*, 112 a; *Phaedrus* 178 b-c; *Symposion* 190 c; *ibidem*, 195 d; *Theaetetus* 152 e; *ibidem*, 170 e; *ibidem*, 194 c; *Res Publica*, I, 321 a; V, 468 d; VIII, 516 d.

[10] Nonni Panopolitani, *Dionysiaca*, XLII, 181.

doni il tuo libro, Aurora dell'oggi »[11]. Le regole abituali della metonimia sono ribaltate. Noi diciamo « leggere Omero »; Nonno dice « mi perdoni il libro di Omero ». Non Omero, bensí il suo libro, è un essere antropomorfo o sovrumano, dotato di intelletto e volontà, capace di ira e di bontà. I caratteri sulla pergamena sono quasi piú animati del poeta stesso!

In generale la fantasia di Nonno tende ad abusare della immagine del libro. Il poeta costringe Ermes a presentarsi alla partoriente Afrodite portando con sé la « tavoletta latina scritta » (Λατίνιδα δέλτον), che dal contesto si deduce essere l'elenco delle leggi romane [12]; non solo, ma anzi egli posa la neonata figlia di Afrodite, personificazione della città di Beirut, anziché nella culla, sul manoscritto del « libro attico » (Ἀτθίδος βίβλου), che dal contesto si deduce essere l'elenco delle leggi di Solone [13]. Non si tratta qui del fatto che tutta questa allegoria straordinariamente ricercata abbia come proprio significato quello di celebrare il sapere della scuola giuridica di Beirut. Ci interessa invece stabilire quanto sia chiaro e palese che lo spazio che circonda i personaggi olimpici è pieno di ogni sorta di « scritto ». È evidente che per Nonno, a differenza dei suoi predecessori dell'epoca classica, i caratteri impressi su cera, su pergamena o su altro materiale adatto alla scrittura, è materia assolutamente non prosaica, bensí altamente poetica.

Su tale sfondo la struttura metaforica dell'inno di ringraziamento sopra citato cessa di apparire casuale. Davanti a noi sta un'importante svolta storico-culturale. Ciò che separa gli autori antichi, i quali sostituiscono la metafora del canto all'immagine del lavoro di scrittura, e l'innografo bizantino, il quale sostituisce la metafora del lavoro di scrittura all'immagine del canto, è una differenza che riguarda certi orientamenti fondamentali del letterato.

Che cosa è avvenuto in sostanza?

In definitiva l'interessante metaforica antico-bizantina dell'« iscrizione », la quale è chiamata a fornire gli equivalenti

[11] *Ibidem*, XXV, 254.
[12] *Ibidem*, XLI, 160.
[13] *Ibidem*, XLI, 167.

nobilitanti delle immagini del parlare e del cantare non è cosí la sola. Se diamo uno sguardo all'indietro, a cinque o sei secoli prima, ne troviamo dei paralleli storico-letterari. Tuttavia questi paralleli sono situati al di fuori della cerchia culturale greco-romana.

Ecco come il cantore antico ebraico, contemporaneo degli aedi greci [14] esalta le nozze del suo re. Egli descrive il suo entusiasmo, la sua ispirazione, la sua gioiosa disponibilità a impegnarsi col massimo zelo per la festa, e gli viene alla mente questo paragone:

> La mia lingua è stilo di scriba veloce! [15]

La lingua che si muove velocemente in bocca è assimilata al calamo che velocemente si muove sul rotolo. Il cantore è lusingato di paragonarsi allo scriba. Si può pensare che la parola venga concepita come realtà vera, autentica, definitiva soltanto quando è una parola scritta. Ed effettivamente un altro poeta antico ebraico, contemporaneo della cultura greca classica [16], costringe Giobbe a dolersi del fatto che i suoi lamenti ed i suoi gemiti non siano un documento scritto, un'iscrizione commemorativa:

> Oh, se le mie parole fossero scritte,
> se fossero fissate in un libro,
> impresse con stilo di ferro, col piombo,
> le fissasse la pietra per sempre! [17]

Per di piú Giobbe esprime la sua protesta mediante metafore prese in prestito dalla sfera giuridica e dalla sfera delle cancellerie, le quali risultano prosaiche al nostro gusto, ma che, evidentemente, allora erano percepite in maniera diversa:

> Scriva dunque una citazione il mio Avversario!
> Sulle mie spalle la porterei
> me ne cingerei come fosse una corona... [18]

[14] Si veda E. Sellin und G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg, 1969², p. 311 (datazione dell'epoca preesilica, cioè X-VII secolo a.C.).
[15] *Psalmus*, XLIV/XLV, 2.
[16] E. Sellin und G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, cit., p. 360.
[17] *Hiob*, XIX, 23-24 (l'autore cita dalla traduzione russa contenuta in *Poèzija i proza drevnego Vostoka* [Poesia e prosa dell'Antico Oriente], Moskva, 1973, p. 591).
[18] *Ibidem*, XXXI, 35-36 (trad. russa, cit., pp. 607-608).

Questo rapporto sentito, pieno di pathos con il lavoro di scrittura e con la parola scritta non caratterizza soltanto la cultura ebraica antica, ma tutte le culture del Vicino Oriente. Al primo posto si trova, ovviamente, l'Egitto. Un testo egizio di contenuto didattico ordina di « collocare il cuore nei libri e di amarli come la propria madre, giacché non c'è niente che sia al di sopra dei libri »[19]. È abbastanza facile comprendere questa lode dei libri come una lode della cultura spirituale in genere. Avviene da sé che noi sostituiamo alla parola « libri » uno qualunque dei nostri concetti astratti, come « scienza » o « sapienza », « istruzione » o « sapere ». Tuttavia i libri non sono la scienza e neppure l'istruzione, i libri sono i libri, e proprio la loro materialità, la loro realtà, la loro « carne » di libri può essere percepita come cosa sacra e come materializzazione di forze misteriose. Una volta essa era percepita proprio cosí. Nel *Libro del profeta Ezechiele* (inizi del VI secolo a.C.[20]) viene presentata quest'immagine di iniziazione soprannaturale: a colui che viene iniziato alla profezia viene presentato un rotolo « scritto sulla parte anteriore e su quella posteriore » e gli viene ordinato di divorare questo rotolo. « Figlio dell'uomo! Nutrisci il tuo ventre e riempi le tue viscere con questo rotolo che ti porgo! »[21]. Occorre assolutamente ricordarsi di questa immagine; ci capiterà infatti di incontrarla nuovamente. È proprio la sua concretezza carnale assolutamente inimmaginabile dalla nostra fantasia a colpirci: occorre « nutrire il ventre » e « riempire le viscere » con la sostanza materiale del libro, sentire il corpo del libro all'interno del proprio corpo per comunicarsi al suo significato. Sette secoli dopo Ezechiele i soldati romani bruciavano vivo un letterato del Vicino Oriente insieme alle cose sacre della sua vita, il sacro rotolo. « I suoi discepoli gli domandavano: 'Che cosa vedi?'. Egli rispose: 'Il rotolo brucia, ma le lettere volano via!' »[22]. Le lettere del libro che brucia sono gli esseri viventi, immortali e animati che salgono al cielo. Naturalmente in questa immagine si manifesta l'idea universale che il libro può essere

[19] *Papyrus Salier* 2, 4, 2-5; citato secondo K. Kerényi, *Die Papyri und das Wesen der alexandrinischen Kultur*, cit., p. 60.
[20] E. Sellin und G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, cit., p. 442.
[21] *Ezechiel*, III, 3.
[22] *Abodah Zarah*, 17b-18a.

bruciato, ma che la parola scritta nel libro è immortale. Nel caso presente, tuttavia, questa idea universale ha ricevuto una forma assolutamente non universale, bensí specifica: non si tratta qui dell'immortalità della « parola », dello « spirito », o della « ragione », ma dell'immortalità delle « lettere ». Perfino rinunciando nel fuoco alla materialità del rotolo, disincarnandosi, volando in altre sfere, il testo rimane testo costituito di lettere. Lo storico romano Cremuzio Cordo, la cui composizione libertaria fu data alle fiamme sotto l'imperatore Tiberio, difficilmente avrebbe detto le stesse parole sull'immortalità del suo lavoro[23]; per lui ciò che era indistruttibile era lo spirito del libro, non le lettere. L'immortalità delle stesse lettere, la trascendenza del testo stesso è un sogno comprensibile nella sua pienezza soltanto allo scrittore la cui caratteristica essenziale è quella dello « scriba », soltanto a quel dotto che si deve chiamare « letterato ».

Il fatto è che le antiche letterature del Vicino Oriente erano create non da semplici persone alfabetizzate per persone alfabetizzate. Propriamente esse erano create da scribi e da letterati per scribi e letterati. Lo scriba al servizio del re e lo scriba al servizio del dio costituiscono un tipo storico di lavoratore intellettuale estremamente particolare, e la sua psicologia può essere compresa soltanto a partire da tutto l'insieme delle condizioni sociali del dispotismo del Vicino Oriente e delle condizioni spirituali della teocrazia del Vicino Oriente. Non è questo il luogo di soffermarvisi dettagliatamente[24]. Notiamo soltanto che per un tale scriba gli strumenti del mestiere non sono semplicemente un congegno utile a fissare i pensieri, bensí qualcosa di assai di piú: il pegno prezioso del posto d'onore tra gli uomini e dell'appartenenza al principio divino. Ciò che ad altri è assicurato dai legami di parentela e dal culto avito, viene ricevuto interamente dallo scriba per i suoi rotoli e per i suoi oggetti di cancelleria. È chiaro dunque che tutto il corredo di calore cordiale, di devozione, di venerazione, di fedeltà, che abitualmente spettava ai parenti ed agli oggetti sacri della tribú, venne

[23] Taciti, *Annales*, IV, 34.
[24] E. Sellin und G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, cit., p. 337; H.H. Guthrie, *God and History in the Old Testament*, Greenwich (Conn.), 1960, pp. 118-127; R. Gordis, *The Social Background of Wisdom Literature*, in « Hebrew Union College Annual », 18 (1943-44), pp. 77-118.

trasferito dagli scribi e dai letterati sul loro lavoro e sui suoi attributi materiali:

Le scritture divennero i loro sacerdoti,
E la forma per le lettere, il loro figlio.
Le loro piramidi, i libri di sermoni,
I loro bambini, il giunco scrittorio,
La loro consorte, la superficie della pietra...[25]

Nella cultura ebraica antica matura di secolo in secolo la concezione del libro sacro, concezione specifica di quella cultura e determinante per il Medioevo, della « sacra Scrittura » come oggetto sacro centrale e misura di tutte le cose, in virtú della quale « anche il mondo è creato »[26]. Tutte le lettere del testo sacro sono ricontate, ed ognuna può avere un significato misterioso[27]. Ma anche in altre culture del Vicino Oriente ignare del monoteismo e dell'idea monoteistica di una « rivelazione » assoluta, il lavoro dello scriba e la sapienza del letterato ricevettero un'aureola religiosa. L'Egitto creò la speciale mansione sacerdotale del « sacro scriba »[28] che cammina nelle processioni rituali con l'occorrente per scrivere ed il giunco scrittorio in mano[29]; questo sacerdote-scriba è un sacerdote proprio perché è uno scriba, ed è uno scriba proprio perché è un sacerdote. L'arte dello scriba, la laboriosità dello scriba non partecipano solo del mondo dei sacerdoti egizi; esse partecipano del mondo degli dei egizi. Nella figura del dio Thoth, « autentico scriba dell'Enneade », gli scribi d'Egitto avevano il loro rappresentante nel consesso degli dei, le decisioni del quale non potevano fare a meno della registrazione di un cancelliere: « Ra proferisce, e Thoth registra »[30].

La cultura greca riposava su altri presupposti. Il libero

[25] *Proslavlenie piscov* [Glorificazione degli scribi], [traduzione di A. Achmatova, in *Poezija i proza drevnego Vostoka*, cit., p. 102].
[26] Cfr. il detto del rabbi Iudan (III secolo d.C.): *Berešith rabbah*, XII, 2.
[27] Cfr. testi quali l'introduzione alla *Kinah rabbah*, 24, f. 6b, colonna interna.
[28] Il termine greco ἱερογραμματεύς indica il piú basso impiego sacerdotale nell'Antico Egitto; esso si incontra non solo presso gli autori antichi (Luciano, Giuseppe Flavio, l'astronomo Eudosso), ma anche in iscrizioni rinvenute nel territorio egizio, a Canopo e Rosetta.
[29] Clementis Alexandrini, *Stromata*, VI, 4, p. 449 Stählin.
[30] M.E. Mat'e, *Drevneegipetskie mify* [Miti dell'Antico Egitto], Moskva-Leningrad, 1956, p. 118.

cittadino della libera polis ellenica che sapeva leggere e scrivere fin dall'infanzia, non diventava uno « scriba ». Venendo iniziato alla cultura letteraria e filosofica cantando versi dei poeti lirici nei banchetti oppure conversando con Socrate, egli non diveniva un « letterato ». Per propria decisiva autodeterminazione, egli rimaneva cittadino tra cittadini, guerriero tra guerrieri, « uomo » tra « uomini ». Il simbolo plastico di tutta la sua vita non è affatto la posa curva dello scriba che registra attentamente e diligentemente la parola del sovrano oppure trascrive il testo della tradizione sacra, ma il libero portamento e il vivace gesticolare dell'oratore. Nei regimi dispotici del Vicino Oriente aveva grande peso e valore la parola scritta (« il lavoro di cancelleria »); ma nell'Assemblea Popolare di Atene, nel Consiglio, nella corte democratica che giudicava il destino dello stato e il destino di una persona poteva essere determinante soltanto il discorso orale. Presso gli ateniesi c'era perfino una dea che « persuadeva » le forze del discorso orale, Peito. Come l'importanza degli scribi dei faraoni è indivisibile dal prestigio del faraone stesso, e la santità dei « sacerdoti-letterati » dal prestigio della teocrazia egizia, cosí pure la dignità del discorso orale non può assolutamente essere separata dal prestigio dell'ordinamento statale della polis.

Nella tragedia di Eschilo *Le supplici*, il re greco Pelasgo che incarna nella sua persona l'ordine legale della polis, oppone una dura risposta all'araldo egizio, dietro il quale sta il mondo dei regimi dispotici orientali. Tale risposta termina con queste significative parole: « Tutto questo non è scritto su tavolette, non è suggellato nella piega di un rotolo, ma tu odi il chiaro discorso di una lingua libera di parlare (ἐξ ἐλευθερστόμου γλώσσης) »[31]. Le tavolette e i rotoli sono legati alla falsità e alla disumanità del servitore dei signori orientali, il discorso orale alla franchezza e all'essere aperto proprio del greco. Circa mezzo secolo dopo Eschilo, Euripide fa proclamare dal re Teseo i principi della democrazia ateniese in una discussione con un tebano, ed il discorso cade appunto di nuovo sul diritto al discorso orale come realizzazione dell'essenza stessa della « libertà » τοὐλεύθερον

[31] Aeschyli, *Supplicantes*, 946-949.

δ' ἐκεῖνο! [32]). Colui che ricorre a questo suo diritto, colui che porta il discorso orale « in mezzo » alla cerchia dei concittadini (εἰς μέσον), diventa per questo, secondo la caratteristica ed intraducibile espressione di Euripide, λαμπρός (« magnifico », « splendente » [33]. Non sono le lettere sul rotolo, ma il discorso ed il gesto dell'oratore ad essere cinti dell'aureola della « magnificenza ». E le lettere? Quando lo stesso Euripide deve elogiarle in modo piú eloquente, egli non trova metafora piú elevata che « erba contro l'oblio » [34]; cosí si può parlare soltanto di un mezzo di pura utilità ed ausilio, di grucce della memoria umana, di una « medicina » di cui non ci sarebbe bisogno, se gli uomini fossero « sani » e non fossero « malati » d'oblio. Ma questa « erba » è benigna, o nociva? Com'è noto, Platone dubitava anche di questo. Secondo il mito da lui inventato il saggio re egizio Thamus rimprovera il dio egizio Theuth (Thoth), l'inventore della scrittura: « Ecco ora tu, padre dell'alfabeto, per amore nei suoi confronti gli hai attribuito un valore diametralmente opposto. Nell'animo di coloro che lo impareranno esso ingenererà l'oblio, giacché essi saranno privati dell'esercizio della memoria: il ricordare avverrà dall'esterno, dall'affidarsi allo scritto, attraverso un segno estraneo, e non dal di dentro, per sua stessa forza. Forse tu hai trovato il mezzo non per la memoria, bensí per richiamare alla mente. Tu dai agli allievi una saggezza fittizia, non vera. Grazie a te, essi sapranno molte cose per averne sentito parlare, ma senza apprenderle, e sembreranno persone di grandi conoscenze, rimanendo in maggioranza ignoranti, persone difficili da trattare; diventeranno pseudosaggi invece che saggi » [35].

I libri, secondo Platone, minacciano di alterare e di sostituirsi al contatto personale tra interlocutore ed interlocutore, tra maestro e discepolo, e ripetono indiscriminatamente a chi ne è degno e a chi non ne è degno le medesime parole: « Ogni opera, una volta che sia scritta, circola e presso le persone che la comprendono e, allo stesso modo, presso coloro cui non se ne addice la lettura, e non sa con chi deve

[32] Euripidis, *Supplices*, 436.
[33] *Ibidem*, 440.
[34] Eiusdem *fragm.* 578 Nauck, 1.
[35] Platonis, *Phaendrus* 275ab [l'autore cita dall'edizione russa: Platon, *Sočinenija v 3-ch tomach* [Opere in 3 volumi], II, Moskva, 1970, p. 217].

parlare e con chi invece no » [36]. Il testo scritto è il modello esemplare del peggior interlocutore, quello che non conosce la cosa piú importante: « rispondere alle domande e, posta a propria volta la domanda, stare in attesa e porsi in ascolto della risposta » [37].

Queste osservazioni di Platone, se prese isolatamente, è difficile che di per sé diano il diritto di trarre conclusioni di grande portata. In primo luogo, non dimentichiamolo, colui che si esprime contro gli scritti è una persona che scrive in modo pressoché instancabile, e si esprime proprio in libri. In secondo luogo, Platone fu non tanto un apologeta quanto piuttosto un critico degli elementi costitutivi della vita e della cultura greca, e pertanto ogni sua idea deve essere considerata, a tutta prima, soltanto come una sua idea personale, caratteristica di lui solo. In terzo luogo, poi, la tradizione culturale dei « letterati » propria del Vicino Oriente, che produsse un sentimento tanto commosso del libro, conosceva anch'essa un atteggiamento simile: anche i « letterati » talvolta non si affrettavano a trascrivere in un libro parole particolarmente venerabili, ma preferivano trasmetterle a memoria di generazione in generazione, per non perdere il contatto di venerazione ed intimità con loro e per non consegnarle in mani estranee, aliene, « profane » [38]. Soltanto sullo sfondo degli altri elementi della cultura greca, i giudizi di Platone sopra riportati acquistano un significato piú generale.

Per noi è di per sé evidente che il libro è il principale simbolo dell'istruzione; il portatore dell'istruzione, l'« intellettuale », è prima di tutto un lettore di libri. Ma ecco come Aristofane nella commedia *Le nuvole*, descrive con l'acutezza propria della curiosità maligna i tratti distintivi degli « intellettuali » ateniesi alla moda degli anni 20 del V secolo a.C. Questi « sacerdoti di finissimi vaniloqui », « ponzatori » che si rinchiudono nel loro « pensatoio », sciatti strampalati sono pallidi, magri, timorosi dell'aria fresca. Noi siamo lí lí per

[36] *Ibidem*, 275e (trad. russa cit., II, p. 217).
[37] Platonis, *Protagorus*, 329b (trad. russa cit., I, p. 212).
[38] Com'è noto le massime degli antichi rabbini ebrei trascritte verso l'inizio del III secolo d.C. nella *Mishna'h* e nel IV e V secolo d.C. nella *Gemara'* gerosolimitana e nella *Gemara'* babilonese, erano state tramandate fino a quel tempo di bocca in bocca per alcuni secoli come dottrina occultata ai pagani, dottrina la cui fissazione scritta era soggetta ad interdetto.

suggerire ad Aristofane: è tutto chiaro, da noi questi si chiamano « topi di biblioteca ». E invece no! Risulta infatti che tra gli strumenti scientifici del « pensatoio » (strumenti per l'astronomia e la geometria, carte geografiche) i libri non figurino nemmeno [39]. È difficile per noi immaginarcelo, ma è cosí: « Presso Aristofane ed i suoi contemporanei, il luogo in cui ci si occupa dell'attività intellettuale non è associato all'idea di collezione di libri, di biblioteca » [40].

Nella concezione dell'ateniese di quei tempi la raccolta di libri era legata non tanto ad una « libera » cultura generale, quanto piuttosto ad una specializzazione « di base », « artigianale », « da schiavi ». In Senofonte, Socrate canzona il giovane Eutidemo che si sta raccogliendo una biblioteca, chiedendo al giovane ambizioso se ha forse in mente di farsi medico, architetto, geometra o rapsodo [41]. Se un ateniese conserva in casa l'elenco delle opere di Omero, già questo è in qualche modo strano e fornisce il pretesto per un motto di spirito; l'elenco dei poemi di Omero è naturale che l'abbia soltanto il rapsodo, ma per l'appunto da parte dei rapsodi nessuno si aspetta cultura intellettuale. « I rapsodi, per quanto mi è noto, sanno a memoria interi poemi, ma di per sé sono degli emeriti zucconi » [42].

Ciò che vale per il mondo degli uomini, vale anche per il mondo degli dei. Nell'Olimpo greco non c'è posto per uno scriba e letterato divino, per un impiegato di cancelleria come era Thoth. Apollo, dio dei poeti, ed Ermes Loghios (« l'Eloquente »), dio degli oratori, sono le divinità del discorso orale. E proprio Ermes fu successivamente identificato con Thoth (« Ermes Trimegisto »); si fu allora pronti ad attribuirgli la gloria del suo corrispondente egizio, l'invenzione della scrittura [43]. Ma questo motivo passa completamente ignorato e sotto silenzio, giacché è estraneo al tradizionale carattere di Ermes. Nel corpo dell'autentica tradizione mitologica dei greci, i miti sull'invenzione dell'alfabeto sono praticamente assenti [44]; abitualmente i greci si accontentavano dell'informazione secondo la quale l'alfabeto sarebbe stato loro recato dall'Oriente dal fenicio Cadmo [45]. Per quanto riguarda Ermes, i miti non lo raffigurano affatto come inventore dell'alfabeto, bensí come inventore della lira (che egli avrebbe donato ad Apollo), come protettore del mercato (e pertanto dell'arte oratoria) e come fondatore dell'attività ginnica. Ci sono statue di Ermes in posa da oratore, ma nessuno scultore o pittore antico raffigurò Ermes con l'occorrente per scrivere [46]. Traducendo in una formula precisa le antiche concezioni dei greci, cosí il romano Orazio definisce i due doni con l'aiuto dei quali Mercurio-Ermes, questo « facondo (*facundus*) nipote di Atlante » e « padre della lira circolare » civilizzò i selvaggi costumi degli uomini primitivi: il dono della voce coltivata e il dono di un'« importante palestra ». I doni degli dei greci — la cultura vocale-oratoria e la cultura fisica, una buona impostazione della voce e un buon esercizio dei muscoli — sono i principali simboli della « kalokagathia » classica [47]. L'alfabeto era un supporto indispensabile di questa « kalokagathia », ma non poteva entrare nel novero dei suoi simboli. Esso non rientrava neppure tra i doni degli dei.

Perché questo? Abbiamo già visto che il sistema specifico del senso civico della polis greca esigeva che il libero discorso del cittadino fosse posto infinitamente piú in alto di ogni « lavoro da cancelliere » e di ogni lavoro da « scribacchino » (« delle tavolette » e « dei rotoli », come dice Pelasgo in Eschilo). Lo esigeva la struttura stessa dell'umanesimo greco. Era questo infatti un umanesimo che aspirava ad un'immagine di uomo il piú possibile oggettiva, concreta e tangibile. Quando noi diremmo « persona », i greci dicevano « corpo » (oppure anche « capo ») [48]. « Il tuo

[39] Aristophanis, *Nubes*, 200-216.
[40] A.I. Dovatur, *Platon ob Aristotele* [Aristotele in Platone], « Voprosy antičnoj literatury i klassičeskoj filologii », Moskva, 1966, pp. 137-145. Questo articolo, di mole esigua e di argomento rigorosamente delimitato, fornisce una prospettiva storico-culturale piú ricca di significato di altri libri che trattano di intere epoche.
[41] Xenophontis, *Memorabilia*, IV, 2.
[42] *Ibidem*, IV, 2, 10 [l'autore cita dalla traduzione russa di S.I. Sobolevskij contenuta in Ksenofont Afinskij [Senofonte di Atene], *Sokratičeskie sočinenija* [Opere socratiche], Moskva-Leningrad, 1935, p. 142].
[43] Diodori, *Bibliotheca Historica*, I, 16.

[44] Cfr. F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig-Berlin, 1925², p. 5.
[45] Herodoti, *Historiae*, V, 58.
[46] Cfr. K. Kerényi, *Die Papyri und das Wesen der alexandrinischen Kultur*, cit., p. 162.
[47] Q. Horatii Flacci *carm. I*, X.
[48] Vale la pena di ricordare alcune osservazioni relative a questo aspetto

corpo », τὸ σὸν σῶμα, significa « tu ». « Corpo dell'ammiraglio regio » è chiamato Agamennone in Eschilo [49]. « O caro fraterno capo di Ismene! », esclama Antigone in Sofocle [50]. Quando Senofonte vuole indicare dei « liberi » in opposizione a degli schiavi, egli dice: « corpi liberi » [51].

Dietro queste parole sta un'intera percezione del mondo. Per il greco essere liberi significa proprio possedere un « corpo libero », non profanato da torture e percosse, non deturpato da pose innaturali, quali costringe ad assumere per molto tempo ogni lavoro « da schiavi » (ivi compreso, ahimé, il lavoro del copista...). Dalla cultura il greco esige prima di tutto che essa sviluppi, migliori, animi questo stesso corpo e ciò che è immediatamente proprio del corpo, la voce e il dono della parola. Il discorso orale è il « *proprium* » fisico dell'uomo, non la parola scritta. L'autore è presente nel libro soltanto *in absentia*, in modo incorporeo. Anche il libro possiede un « corpo » visibile, materiale, ma questo corpo è estraneo alla forma umana e non dimostra un'evidente connaturalità con l'uomo che lo ha creato. Il libro non è « antropomorfo »; ciò lo avvicina forse alle ferine figure delle divinità dell'Egitto, che sono anch'esse non « antropomorfe », e che propongono anch'esse all'immaginazione una strana figura che non sta né piú in alto, né piú in basso di quella dell'uomo. Non a caso Thoth, il dio dello scriba egizio, ha l'aspetto del babbuino. Le uniche figure teriomorfe dell'iconografia cristiana [52] sono i simboli degli evangelisti (o, volendo, dei libri scritti dagli evangelisti): il vitello, il leone, l'aquila; soltanto uno di questi simboli, che risalgono alla visione veterotestamentaria di Ezechiele, ha aspetto umano. È caratteristico altresí che due delle « religioni del Libro », il giudaismo e l'islamismo, in modo assolutamente conseguente escludano la possibilità di rappresentare e perfino di immaginare Dio in forma umana; in entrambi i casi il divieto è controbilanciato dalla ipertrofica espressività e dall'ipnotizzante misteriosità delle lettere « quadrate » o dall'angoloso alfabeto « cufico ». La plasticità astratta, « non figurativa » del segno alfabetico si contrappone alla plasticità concreta, « figurativa » del corpo umano. Ma la cultura greca ebbe troppo a cuore la seconda, per dare molto spazio alla prima: le iscrizioni sui vasi e le righe del piú antico papiro con il testo di un ditirambo di Timoteo (IV secolo a.C.) rivelano all'occhio un aspetto assolutamente modesto; i monumenti epigrafici possono essere eleganti, imponenti, ma non di piú. Come si può fare un paragone con la magnificenza della scrittura geroglifica egizia, dei manoscritti siriaci, arabi, bizantini! È evidente che l'oralità della cultura greca, il suo essere per principio non libresca, corrisponde rigorosamente all'« antropomorfismo » degli dei greci. Gli dei olimpici non passeggiano con l'occorrente per scrivere e, di regola, non si occupano del lavoro di scrittura [53] per lo stesso motivo per cui non hanno aspetto ferino e non sostituiscono la loro figura umana con dei simboli astratti.

La letteratura della Grecia classica non è stata tanto « scritta », quanto piuttosto « trascritta ». Essa è convenzionalmente fissata in un testo scritto, ma esige di essere realiz-

formulate a suo tempo da Spengler, per quanto dubbie siano le concezioni generali di questo interprete della « morfologia della cultura ». Cfr. O. Spengler, *Das untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, I, München, 1920, p. 181.

[49] Aeschyli, *Coephorae*, 704.

[50] Sophoclis, *Antigona*, 1.

[51] Xenophontis, *Hellenica*, II, 1, 12.

[52] Ad eccezione, naturalmente, dell'Agnello apocalittico che giocò un ruolo importante nell'arte antico-cristiana dalle pitture delle catacombe fino ai mosaici di Ravenna, e che tuttavia scomparve in seguito quasi completamente dall'iconografia, in particolare nell'oriente ortodosso. L'ottantaduesimo canone del Concilio Trullano (691-692) che equiparò le tradizioni orientali a decisioni conciliari universali, recita: « In alcune rappresentazioni delle sacre icone è riprodotto l'Agnello indicato dal dito del Precursore, l'agnello che ci indica il vero Agnello secondo la legge, Cristo Dio nostro, viene assunto come figura della grazia. Pertanto pur accogliendo le antiche figure ed ombre tramandate dalla chiesa come segni e simboli della verità, a queste anteponiamo la grazia e la verità accogliendola come adempimento della legge. Affinché dunque questo perfezionamento sia proposto anche agli occhi (...), ordiniamo che d'ora in avanti nelle icone al posto dell'antico agnello sia rappresentato (...) Cristo Dio nostro nella sua figura umana, affinché nell'umiliazione del Verbo di Dio vediamo la sua altezza e perché nella nostra memoria sia viva la sua vita nella carne... » (Mansi XI, col. 977-980). Com'è noto le decisioni del Concilio « Quinisesto » in occidente non furono però ritenute vincolanti.

[53] Si possono registrare pochissime eccezioni, quali ad esempio il vaso a figure rosse risalente al V secolo a.C. (fatto conoscere per la prima volta da C. Lénormant e P. de Witte, *Elite de monuments céramographiques*, I, Paris, 1844, pp. 252-253), su cui è rappresentata Atena; nella mano sinistra la dea tiene una tavoletta tripartita, con la destra si porta alla bocca un lapis. Sul significato di raffigurazione si veda F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, cit., p. 9.

zata in un'esecuzione orale; ad essa è indispensabile passare dall'estraneo mondo delle lettere e delle righe al mondo della voce umana e del gesto umano. Il poema epico viene cantato dall'aedo e letto dal rapsodo; i ditirambi, i peana, gli epinici sono cantati dai cori che li accompagnano con ritmiche movenze, cosí che il loro « ascoltatore » è contemporaneamente « spettatore » di un certo « spettacolo » e di un « atto »; questo per non parlare poi dei generi drammatici. La prosa letteraria è prima di tutto prosa retorica; il discorso è destinato ad essere pronunciato in pubblico a memoria, ed il suo testo scritto è soltanto una traccia ausiliaria, qualcosa sul genere di una partitura. Verosimilmente i greci di quei tempi si rapportavano al discorso scritto, pressappoco come noi ci rapportiamo alla musica scritta, verso la scrittura sul pentagramma; per quanto sia di estrema utilità la funzione della notazione musicale, la musica è reale soltanto come suono (per quanto il suono sia immaginabile nella mente dell'esperto che legge la partitura). Alla percezione estetica non si presenta il disegno delle note, ma il « disegno » della melodia appreso leggendo la cifra musicale. Le eccezioni, dal tentativo degli antichi compositori di scrivere musica « per gli occhi » [54] fino al tentativo di O. Mandel'stam di trovare il carattere espressivo dell'aspetto grafico della partitura [55],

[54] Cfr. W. Elders, *Studien zur Symbolik in der Musik der alten Niederländer*, Bilthoven, 1968, pp. 20-39 (« Utrechtse Bijdragen tot de Muziekwtenschap », 8, IV).

[55] « La grafia musicale accarezza gli occhi non meno di quanto la musica accarezzi l'udito (...).

Le colossali discese concertistiche delle mazurche di Chopin, le ampie scalinate con le campanelline degli studi di Lizst, i giardini pensili con aiuole di Mozart, vibranti su cinque fili, non hanno nulla in comune con il cespuglio massiccio delle sonate di Beethoven.

Le città-miraggio dei segni musicali stanno come abitacoli di stornelli nella pece bollente.

Il vigneto delle partiture di Schubert è sempre beccato fino a mostrare il vinacciolo e sferzato dalla tempesta.

Quando centinaia di lampionai si agitano con le scalette lungo le vie, appendendo i mebolle ai ganci arrugginiti, rinforzando le bandierine dei diesis e togliendo intere insegne di secche battute, questo, naturalmente, è Beethoven; ma quando la cavalleria delle crome e delle semicrome in sottane di carta, con insegne equestri e stendardi si lancia all'attacco, anche questo è Beethoven... » (O. Mandelštam, *Egipetskaja marka*, Leningrad, 1928, trad. it. *Il francobollo egiziano*, in *Il rumore del tempo. Feodosia. Il francobollo egiziano*, Torino, 1970, pp. 135-136 [la traduzione italiana è stata alquanto modificata]).

non fanno che confermare la norma. La cultura della Grecia classica non concedeva al libro un valore maggiore: il libro doveva essere letto ad alta voce, in pubblico oppure in compagnia di se stessi [56]. Soltanto risuonando il testo si realizzava.

La concezione piú tardiva è espressa dalle parole di Schiller: « Il corpo e la voce forniscono i caratteri ai pensieri muti » [57]. Secondo questa concezione nella scrittura si realizza direttamente un « pensiero muto » che acquista « voce » proprio attraverso questa realizzazione e solo attraverso essa. La percezione antica distribuí gli accenti in modo diverso: la voce umana che dai tempi antichi esprime il pensiero nella parola e che talvolta permette che diventi « muto », ammutolisce essa stessa congelandosi nel « corpo » del libro per risuonare nuovamente alla lettura del libro.

La sacralità dello stesso « corpo » del libro viene sentita debolmente. L'immagine del profeta che al momento dell'iniziazione divora il rotolo, è sconosciuta alla Grecia classica. I greci raccontavano leggende completamente diverse sui prediletti degli dei: al futuro re Mida, in un sogno della giovinezza, le formiche portarono in bocca chicchi di grano, e al futuro poeta Pindaro, nelle medesime circostanze, le api riempirono la bocca di miele [58]. Per Mida si trattava dell'iniziazione al mistero del potere e della ricchezza, per Pindaro dell'iniziazione al mistero della « melliflua » parola poetica. Ci troviamo qui di fronte ad un sistema di simboli che non solo è molto trasparente, ma è anche molto naturale. Mangiare dei chicchi di grano o tanto piú del miele è tanto naturale quanto è innaturale mangiare un rotolo scritto. Il miele è commestibile, il rotolo non è commestibile. La plasticità naturale della leggenda delle api, del giovane Pindaro e del giovane Platone che si nutrono di miele è in qualche modo legata alla plasticità naturale della parola cantata o pronunciata, con l'immagine ideale del poeta come « cantore » (non come « scri-

[56] È nota la meraviglia con cui Agostino, proprio alla fine dell'Antichità raccontava dell'abitudine di Ambrogio, vescovo di Milano, di leggere soltanto con gli occhi senza emettere alcun suono e senza muovere le labbra e la lingua. È evidente che si tratta di un fenomeno nuovo e inusitato (Augustini, *Confessiones*, VI, 3).

[57] « Körper und Stimme verleihert die Schrift dem stummen Gedanken; / Durch der Jahrhunderte Strom trägt ihn das redende Blatt ».

[58] Pausaniae, *Descriptio Graeciae*, IX, 23, 2; Aeliani, *Variae historiae*, XII, 45.

ba ») e del filosofo come interlocutore (non come « letterato »). L'atto del mangiare il libro, al contrario, è inimmaginabile ed è pertanto privo di oggettività plastica; non è forse estraneo alla plasticità della figura umana l'aspetto del libro stesso?

Gradualmente, tuttavia, la cultura greca fu costretta a modificare il proprio atteggiamento nei confronti del libro.

Ciò fu collegato prima di tutto al graduale sviluppo del tipo dello « scienziato » che gradualmente respinse la figura del « saggio ». Il pensatore che apparteneva al tipo del « saggio » poteva conversare per tutta la vita con la gente, con la natura, con i suoi stessi pensieri, non prendendo che assai raramente un rotolo fra le mani; ma il lavoratore intellettuale che apparteneva al tipo dello « scienziato » non poteva esimersi dall'aver rapporti regolari con i libri. Tempo addietro i filosofi erano dei « saggi », e la figura di Platone conserva in sé ancora molti tratti del « saggio »; il suo discepolo Aristotele, però, è il primo grande « scienziato » nella storia della filosofia greca. È perciò assolutamente significativa la notizia secondo la quale Platone soprannominò Aristotele « il lettore » (ἀναγνόστης) [59]. È difficile non concordare con A.I. Dovatur che con grande finezza intravvide in questo particolare l'eloquente testimonianza dell'incontro e dello scontro di due epoche della cultura, di due tipi di lavoro intellettuale [60].

Lo stesso contrasto generazionale si osserva anche nella storia della letteratura. Tempo addietro anche i poeti erano « saggi »; questo termine si addice indiscutibilmente a Solone, uno dei « sette saggi », ma anche a Pindaro e ad Eschilo. Già Euripide, però, se non è ancora un poeta « scienziato », è in ogni caso un poeta « sofista » (nell'antico, rispettabile significato della parola). Se Sofocle viene descritto dal suo contemporaneo Ione di Chio in una disposizione d'animo socievole e festosa [61], Euripide viene ricordato selvatico amante

[59] *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, coll. V. Rose, Lipsiae, 1886, p. 428 (« Vita Marciana »).
[60] A.I. Dovatur, *Platon ob Aristotele*, cit., pp. 137-145.
[61] Athenaei, *Deipnosophistae*, XIII, 603 e - 604 a [l'autore cita questo frammento dei ricordi di Ione di Chio conservato da Ateneo, nella traduzione russa presentata da F.F. Zelinskij nel suo *Sofokl i geroičeskaja tragedija* [Sofocle e la tragedia eroica], in Sofokl [Sofocle], *Dramy* [Drammi], Moskva, 1914, pp. IX-X].

della meditazione solitaria e, naturalmente, della lettura [62]. I collezionisti di biblioteche si continuava a considerarli dei tipi strani; ma questi tipi strani cominciano a diventare sempre piú numerosi.

Ciò nondimeno è significativo che l'attuale culto del libro risalga all'epoca ellenistica, quando la cultura greca si sviluppò sul terreno del Vicino Oriente, e che la prima biblioteca di dimensioni mai viste prima di allora, biblioteca che forní il modello al collezionismo dei secoli successivi, sorga ad Alessandria, in terra d'Egitto. Gli « scienziati » greci si incontrano con gli « scribi » e i « sacri scribi »; e la monarchia burocratica dei Tolomei ha bisogno di ogni genere di « scrittura » e del culto dello « scribacchiamento » non meno dell'ordinamento statale dei faraoni. Anche i poeti diventano allora « scienziati », bibliotecari, grammatici, eruditi e lettori, « tarli dei libri » (σῆτες), « invidiosi dei libri » (τελχῖνες βίβλων), come si definiscono gli epigrammatisti [63]; l'esempio migliore è Callimaco.

La letteratura greca del periodo ellenistico e romano testimonia questo rapporto affettuoso e perfino sentimentale nei confronti della materialità stessa del libro, quale inutilmente si cercherebbe negli autori dell'epoca classica. Il nostro termine « bibliofilo » è una parola composta mediante radici greche, ma non è affatto una parola greca; ai loro tempi i greci unirono queste stesse radici nell'ordine inverso « filobiblio » (φιλόβιβλος); ma l'esigenza di una tale parola sorse soltanto nell'epoca ellenistica [64]. L'epigramma di Ateneo esalta gli insegnamenti dei filosofi stoici « affidati alle sacre pieghe dei rotoli » [65]; per lui « santi » non sono solo gli insegnamenti stessi, « santi » sono i libri che si onorano di conservarli. L'aureola cinge non solo lo « spirito », ma anche la « lettera ».

Vale la pena di riportare una particolareggiata manifestazione di amorevolezza da parte dei lettori risalente ancora all'alba dell'epoca antico-bizantina, alla seconda metà del IV

[62] Athenaei, *Deipnosophistae*, I, 3 a; *Satyri Vita Euripidis*, fr. 39, X, 4; Aristophanis, *Ranae*, 943; 1409.
[63] *Anthologia Palatina*, IX, 496.
[64] *Ibidem*.
[65] *Ibidem*.

secolo; essa è tratta dal discorso autobiografico di Libanio *La vita, o del mio destino*. Il noto filosofo è intenzionato a confidare al lettore le proprie drammatiche vicissitudini. Egli aveva un esemplare della *Storia* di Tucidide, trascritta « in lettere leggiadre proprio per il loro essere piccole »; esso arrecava al suo possessore un « piacere (ἡδονή) appassionato quale non avrebbe potuto arrecare un'altra copia ». « Lodando molto e davanti a molti il mio patrimonio — prosegue Libanio — compiacendomene piú di quanto Policrate si compiaceva dell'anello, attirai su di esso i ladri ». L'intimo equilibrio dell'amante dei libri è turbato. Procurarsi altri esemplari dell'opera di Tucidide non gli è affatto difficile, ma nelle « lettere » con cui sono scritti, non c'è la stessa « piacevolezza », e perciò Libanio non può piú ricevere il giovamento precedente dallo studio del grande storico. « E tuttavia — conclude egli entusiasta —, anche se con grande ritardo il Destino mi risarcí per questo triste episodio »; il libro tornò infatti al suo proprietario. « Prendendo il libro e dandogli una carezza quale sarebbe spettata ad un bambino perduto per un tempo altrettanto lungo e ritrovato solo allora, mi aprii ad una grande gioia, e avendo ringraziato il Destino allora, non cessai di ringraziarlo ogni giorno ». Libanio sente che la sua esagerazione sentimentale non piacerà a tutti. « Chi vuole, rida pure di me, come di un fannullone che si gingilla con delle bagattelle; il riso dell'ignorante non fa paura a nessuno » [66]. Ecco dunque come stanno le cose: chi non è capace di provare in sé e di apprezzare nell'altro la devozione per il libro realizzato artisticamente, per lo squisito disegno delle sue lettere, questi, secondo la concezione di Libanio è semplicemente un ignorante, un profano, uno che sta oltre le porte della cultura, della cultura dei *libri*.

Muta l'atteggiamento della società colta verso l'arte della scrittura; e contemporaneamente muta anche la stessa arte della scrittura, che soltanto ora diviene realmente arte nel senso proprio di questa parola, una delle arti applicate le quali ricevono tale significato nel sistema della cultura bizantina. Noi definiamo ora l'arte della scrittura « calligrafia » prendendo in prestito la parola dalla lingua greca; vale la

[66] Libanii, *Oratio I*, 150.

pena di notare, tuttavia, che la parola greca καλλιγραφία originariamente non indicava affatto l'eleganza della scrittura, bensí l'eleganza dello stile [67]. Il significato per noi abituale del termine appare appunto proprio alla vigilia dell'epoca antico-bizantina, verso la fine del III secolo, né prima, né dopo; « calligrafo » viene allora chiamato lo scriba particolarmente qualificato, lo scriba-artista, e questa parola entra talmente nell'uso che può essere introdotta nelle leggi [68]. La calligrafia riceve uno status sociale definito.

Proprio il IV secolo, lo stesso secolo in cui visse Libanio, emerse, secondo l'espressione di un eminente conoscitore della paleografia, come « momento cruciale della storia della scrittura greca »; secondo la sua osservazione, « la distanza tra il modello di scrittura dell'inizio del IV secolo e l'altro modello che sorse appena cinquant'anni piú tardi è talmente grande, che tutti i cambiamenti subiti dalla scrittura nei precedenti 220 anni non possono esserle paragonati » [69]. Se per Libanio era cosí importante la calligrafia con la quale era trascritto il suo esemplare della *Storia* di Tucidide, non ci deve meravigliare il fatto che gli scribi si sforzarono di accontentare le richieste di raffinati intenditori.

Pertanto, la curiosità degli eruditi scienziati e l'estetismo dei bibliofili raffinati sono le due forze che stimolano in modo sostanziale il culto tardo antico del libro; entrambe queste forze sorsero dai fondamenti puramente « laici » della cultura ellenistica, anche se non senza influenza delle tradizioni del Vicino Oriente (influenza facile da percepire ma difficile da misurare), e pur tuttavia senza un conflitto diretto con ciò che nell'insieme ellenistico vi fu di propriamente « greco ». Amore per la conoscenza, amore per l'eleganza: cosa c'è qui di estraneo al greco istruito? Tuttavia noi non abbiamo utilizzato casualmente la parola « culto », la quale appartiene alla sfera religiosa. Il tardo antico culto del libro poté effettivamente diventare un culto, in un'accezione letterale, niente affatto metaforica del termine, soltanto sotto l'azione di due

[67] Ad esempio, Plutarchi, *De Pythiae oraculis*, 6, 397 c; Diogenis Laertii, *De clarorum Philosophorum vitis*, III, 66.

[68] *Edictum Diocletiani. Inscriptiones Graecae*, 5 (1), 1406.

[69] Le parole di K. Wessely sono riportate secondo V. Gardthausen, *Die Griechische Palaeographie*, II, *Die Schrift, Unterschriften und Chronologie in Altertum und in byzantinischen Mittelalter*, Leipzig, 1913², p. 191.

diversi fattori: entrambi furono, quanto alla loro natura, religiosi, e, quanto alla loro genesi, chiaramente extraellenici.

Il primo fattore fu la venerazione propria del cristianesimo per la Bibbia come « parola divina » fissata in uno scritto.

Il secondo fattore fu la venerazione propria del sincretismo tardo giudaico (protocabbalistico), tardo pagano e gnostico per l'alfabeto come ricettacolo di misteri impronunciabili.

Cominciamo con il ruolo del cristianesimo. Com'è noto, la chiesa assimilò dalla tradizione giudaica non soltanto il canone veterotestamentario (esteso), ma anche, ciò che è piú importante, il modo di rapportarsi al canone, l'idea di canone (« La Torah dai cieli » [70]); essa scelse dunque il canone neotestamentario sul modello del canone veterotestamentario. La contemporanea storia delle religioni inquadra il cristianesimo nella categoria delle « religioni del Libro » (« Schriftreligionen »); cosí al loro tempo i musulmani inquadrarono i cristiani nella categoria « ummu 'l Kitab » (« uomini del Libro » [71]). In verità, se si deve guardare alle sfumature, occorre dire che il culto del libro nel cristianesimo non è tanto assoluto come nel tardo giudaismo e nell'islam. In accordo con il detto neotestamentario, « la lettera uccide, lo spirito dà vita » [72]; e non a caso le lettere del canone neotestamentario non furono sottoposte ad un minuzioso conteggio religioso come le lettere del canone giudaico [73]. Il giudaismo, e al suo seguito l'islam, elaborarono la dottrina dell'eternità dell'esistenza del sacro *testo* — rispettivamente la Torah ed il Corano — come pre-temporale norma per il mondo non ancora creato [74]; nel cristianesimo, invece, il posto di questa dottrina è occupato dall'insegnamento della stessa eternità e pretemporalità dell'esistenza del Logos, inteso per giunta come persona (« ipostasi »). C'è una figura che la coscienza cristiana pone molto al di sopra delle lettere della « Scrittura »: è questo il volto umano di Cristo, il viso del Logos incarnato. « Io vidi il volto umano di Dio, — esclama un teologo bizantino —, e la mia anima fu salvata! » [75]. Il compito centrale dell'arte sacra bizantina è l'edificazione del « Volto »; ricordiamo le leggende dell'impronta del viso di Cristo che miracolosamente appare sul velo della Veronica, sul velo del toparca Augar, sulla tavola dell'evangelista Luca [76]. Nell'ambito della cultura dell'islam, al contrario, il miniaturista che si è infine deciso a rappresentare la figura del « Profeta », lascia per rispetto al posto del viso una macchia bianca [77]; il contrasto è evidente. La venerazione per il «Volto» limita la venerazione per il «Libro». Secondo la dottrina cristiana, la norma di tutte le norme, « la via, la verità e la vita » è Cristo stesso (non il suo insegnamento o la sua « parola » come qualcosa di distinto dalla sua persona, ma la sua persona come « Parola ») [78]; i testi evangelici sono di per se stessi soltanto degli « appunti » su di lui, ἀπομνημονεύματα, come si esprime Giustino [79].

Pur tuttavia il nome stesso del « Logos », o della « Parola » si legava molto naturalmente al concetto di « parola » come testo, al concetto di libro. Ne abbiamo una conferma assai curiosa. Un certo cristiano di nome Muselio, costruí con i suoi soldi una biblioteca, ed ecco come un anonimo epigramma dell'epoca antico-bizantina elogia la sua opera:

> L'opera al culto della parola l'offrí di sua sponte Muselio
> Convinto a fondo fu che la Parola è Dio [80].

Dove c'è la « Parola », non si è neppure lontano dai libri. Già nella scultura antico-bizantina il Dio-Parola riceve un attributo estraneo, come abbiamo visto, agli dei della Grecia

[70] « Torah min ha-šamajim » - *Sanhedrin*, XIm 1.

[71] Questa designazione, la quale include i giudei e i cristiani come eterodossi in una categoria privilegiata in opposizione ai pagani, si trova già nel Corano (sura IX, 29); in seguito essa diventò un importante termine giuridico del mondo islamico. Si veda I.P. Petruševskij, *Islam v Irane v VII-XV vekach (kurs lekcij)* [L'Islam in Iran nei secoli VII-XV (corso di lezioni)], Leningrad, 1966, pp. 24, 81; *Handwörterbuch des Islam*, herausg. von A.J. Wensinck und J.H. Kramers, Leiden, 1941, p. 18.

[72] *II Epistola ad Corinthios*, III, 6.

[73] Cfr. G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., *passim*.

[74] Secondo la definizione del rabbi Iudan, « il mondo è stato creato in virtú della Torah » (*Berešith Rabbah*, XII, 2); cfr. nella tradizione islamica l'insegnamento sull'« umm al Kitab » come archetipo celeste del Corano (sura XIII, 39).

[75] Ioannis Damascenis, *I oratio pro sacris imaginibus*, 22: PG 94, col. 1256.

[76] Si veda E.V. Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur Christlichen Legende*, Leipzig, 1899 (TU Neue Folge III).

[77] Cfr. *Handwörterbuch des Islam*, herausg. von A.J. Wensinck und J.H. Kramers, cit., pp. 706-708.

[78] Romano Guardini, *Ein Gedenkbuch mit einer Auswahl aus seinem Werk*, herausg. von W. Becker, Leipzig, 1969, pp. 69-78.

[79] Iustini, *I Apologia*, LXVI, 3: PG 6, col. 429.

[80] *Anthologia Palatina*, IX, 800.

e di Roma, e cioè il rotolo [81]. Nel famoso sarcofago di Giunia Bassa (359 d.C.) i rotoli sono dati agli apostoli Pietro e Paolo come « ministri della Parola » [82], in piedi accanto al trono di Cristo-Logos. Nella composizione in mosaico dell'abside della chiesa romana di San Costanzo (prima metà del IV secolo), la « Legge » trasmessa da Cristo a Pietro è resa materialmente in forma di enorme rotolo (si ricordino le beffarde parole del satirico Giovenale su di un'altra « Legge », quella veterotestamentaria, trasmessa in un « rotolo misterioso » [83]). L'arte tardo bizantina trasforma il rotolo in mano a Cristo in un codice, ma il significato del simbolo rimane il medesimo.

Il libro è il simbolo della « rivelazione »; esso può facilmente diventare il simbolo del mistero recondito, trascendente. « E vidi nella mano destra di Colui che era assiso sul trono un rotolo, scritto sul lato interno e su quello esterno, sigillato con sette sigilli, — narra l'autore dell'Apocalisse. — Vidi un angelo forte che proclamava a gran voce: chi è degno di aprire questo libro e scioglierne i sigilli? E nessuno né in cielo, né in terra, né sotto terra era in grado di aprire questo libro e di scioglierne i sigilli » [84]. Il divorare il libro appare come un simbolo dell'iniziazione ad un mistero trascendente. La metaforica di iniziazione, conosciuta nella forma che le aveva dato Ezechiele, trova un posto per sé nella stessa Apocalisse: « E presi quel libriccino dalla mano dell'Angelo, e lo mangiai; ed esso sulle mie labbra era dolce come miele; quando poi lo ebbi mangiato, provai una grande amarezza nelle mie viscere » [85].

Questo sistema metaforico resta attuale non soltanto per la letteratura paleocristiana, ma anche per quella antico-bizantina. Cosí le vite di Romano il Melode raccontano che questo glorioso « innografo », cioè poeta e compositore, che per giunta « interpretava » i suoi stessi componimenti, originariamente non era capace né di cantare, né di comporre. Egli era ἄφωνος (« afono ») e δύσφωνος (« di voce sgradevole »). Soltanto per via di un miracolo egli divenne εὔφωνος (« di voce gradevole »). « Per lui, chierico della Grande Chiesa, figlio di nobili, e per di piú dotato di ogni virtú, vergine, moderato in tutti i suoi sentimenti, mite e caritatevole, era un insulto quella voce sgradevole; per via di questa lo prendevano molto in giro tra i confratelli-chierici » [86]. Come raccontano tutti gli agiografi, il miracolo avvenne nel seguente modo: dopo molte preghiere e lacrime « gli apparve una notte in sonno la visione della santissima Madre di Dio, la quale gli porse una carta e disse: 'Prendi questa carta e mangiala' » [87]. Come vediamo, il comando ricevuto da Romano è identico ai comandi descritti in Ezechiele e nell'Apocalisse. « Ed ecco il santo, — prosegue l'agiografo, — si decise ad aprire le labbra e bevve (!) la carta. Era allora la festa del santissimo Natale di Cristo; e subito, svegliatosi dal sonno, egli si meravigliò e magnificò Dio. Salito quindi all'ambone, egli intonò il canto: 'Oggi una vergine partorisce il Sostanzialissimo' [88]. Avendo composto altri kontakia festivi, approssimativamente in numero di mille, se ne andò dal Signore» [89]. In questa leggenda il talento poetico del Melode, talento che gli permette, a quanto pare, di comporre con facilità spontanea un'enorme quantità di poemi liturgici, è equiparata all'ispirazione profetica di Ezechiele e di Giovanni. Una leggenda analoga spiega il genio di un altro poeta ecclesiastico, Efrem il Siro [90]. Probabilmente occorrerebbe essere bizantini per rappresentarsi in modo visibile come questi «bevevano» una carta, cioè un pezzo (τόμος) di pergamena! [91] D'altronde un rituale bizantino di carattere magico prevede effettivamente che si « beva », se non una carta, almeno delle lettere scritte: affinché un ragazzo impari facilmente a leggere e scrivere, si consiglia di

[81] Cfr. A.M. Wilder, *Early Christian Rhetorik. The Language of the Gospel*, Cambridge, 1971, pp. 8 ss.
[82] Cfr. *Acta Apostolorum*, VI, 4.
[83] Iuvenalis, *Satira XIV*, 102.
[84] *Apocalypsis*, V, 1-3.
[85] *Ibidem*, X, 10.

[86] O. Lamprides, *Über Romanos dem Meloden – ein unveröffentlicher hagiographischer Text*, BZ 61 (1968), pp. 36-39.
[87] *Menologion Basilii II*, in H. Delehaye, *Propylaeum ad Acta Sanctorum*, Bruxellis, 1902, pp. 95-96.
[88] Con queste parole ha inizio il cuculo (sul significato di questo termine si veda il capitolo *L'accordo nel disaccordo*) di uno dei kontakia natalizi di Romano, conservatosi fino ad oggi nell'uso liturgico.
[89] *Menologion Basilii II*.
[90] *Vita Sancti Ephraemi*: PG 114, col. 1260.
[91] Cfr. M. Carpenter, *The Paper that Romanos Swallowed*, in « Speculum », VII (1932), pp. 3-22; L. Allen Paton, *A note on the Vision of Romanos, ibidem*, pp. 553-555.

tracciare con l'inchiostro le 24 lettere dell'alfabeto greco su di un piattino, di lavare quindi le lettere con il vino e di far bere questo vino al ragazzo [92]. Sia la leggenda, sia il rituale presuppongono che le lettere debbano entrare materialmente nel corpo umano affinché l'intima essenza dell'uomo (secondo l'espressione biblica « il cuore e le viscere ») si comunichino alla loro sostanza.

In questo sistema di simboli le lettere vengono incorporate al composto di « cuore e viscere », ma a sua volta « il cuore e le viscere » diventano lettere, testo sacro. « Voi dimostrate, — cosí, con quest'elogio un autore neotestamentario si rivolge ai credenti, — che voi siete una lettera di Cristo scritta attraverso la nostra opera non con l'inchiostro, ma con lo spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma sulle tavole di carne dei vostri cuori » [93].

Non è un caso che il Dio cristiano venga rappresentato con il rotolo in mano. I cristiani dei primi secoli « erano dei lettori e degli scrittori straordinari » [94]. In pochi secoli la chiesa superò il mondo pagano mediante il passaggio ad una forma di libro piú pratica e promettente, il codice [95]. Val la pena di considerare attentamente come si modificò nella cultura cristiana l'atteggiamento verso il lavoro del copista e del lettore di libri. Lo storiografo del monachesimo egiziano, Palladio, osserva, a proposito del famoso Evagrio, che « egli scriveva in modo estremamente elegante secondo lo stile 'ossirinco' » [96]. Possiamo supporre che Evagrio si guadagnasse da vivere lavorando come copista; ma la questione, in verità, non è soltanto questa. Noi non ci aspettiamo di incontrare nella biografia di Jacob Böhme l'elogio di un tipo di scarpe fatte dal calzolaio di Görlitz; il lavoro del calzolaio è un lavoro « umile ». Ebbene, nel mondo antico anche il trascrivere libri era un lavoro « umile », una spregevole occupazione da schiavi; agli occhi di Palladio, però, esso si è innalzato a tal punto che non c'è nulla di vergognoso e di ridicolo nell'elogiare un eminente teologo come Evagrio per la sua arte calligrafica. Il saper scrivere con arte fa onore a chiunque! Nella storia della cultura antica non ci sono predecessori del copista-Evagrio: ricordiamo come Plotino fosse indifferente alla scrittura delle proprie opere [97], ed anche Libanio, che pure sapeva apprezzare i frutti della altrui perizia, non si sarebbe mai accinto egli stesso al lavoro del calligrafo. Probabilmente i predecessori di Evagrio si possono rintracciare tra i « sacri scribi » egizi (nativo dell'Asia Minore, Evagrio divenne asceta, ma anche copista in terra d'Egitto; lo stile di scrittura « ossirinco » ricevette il proprio nome dalla città egizia di Ossirinco). Con sicurezza ancor maggiore, come predecessori di Evagrio si possono nominare gli esseni di Qumran, i quali ricopiarono assiduamente i libri sacri [98]. Evagrio ha in comune con gli esseni l'atteggiamento verso la scrittura perché ha in comune con loro l'atteggiamento verso la « Scrittura »; il primo è determinato dal secondo. Per quanto riguarda gli eredi di Evagrio, essi sono assai numerosi. Tra questi figurano esponenti della gerarchia ecclesiastica medioevale, superiori di monasteri, ecclesiastici, pensatori e scrittori religiosi che con zelo religioso si caricarono del lavoro della copiatura (fino a Sergio di Radonež e Nil Sorskij nell'antica Rus' [99] e a Tommaso da Kempis in Occidente [100]). Tra essi figurano i lavoratori degli *scriptoria* medioevali che Alcuino cosí esorta:

[92] Si veda F. Pradel, *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Giessen, 1907, p. 381 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd III, 3 Heft).

[93] *II Epistola ad Corinthios*, III, 3.

[94] E.J. Goodspeed, *Christianity goes to press*, New York, 1940, p. 76.

[95] Cfr. C.H. Robert, *The Christian Book and the Greek Papyri*, in « Journal of Theological Studies », L (1949), p. 155-169.

[96] Palladii, *Historia Lausiaca*, LXXXVI, 14. Cfr. V. Gardthausen, *Die Griechische Palaeographie*, II, *Die Schrift, Unterschriften und Chronologie in Altertum und im byzantinischen Mittelalter*, cit., pp. 113-115.

[97] Porphyrii, *Vita Plotini*, 8.

[98] Cfr. I.D. Amusin, *Rukopisi Mertvogo morja*, cit., pp. 63-64 (sullo *scriptorium* di Khirbet-Qumran) e *passim*; Id. *Teksty Kumrana* [I testi di Qumran], Vyp. I, 1971, p. 17 e *passim*.

[99] Cfr. ad esempio N.K. Nikol'skij, *Obščinnaja i kelejnaja žizn' v Kirillo-Belozerskom monastyre v XV-XVI vekach i v nacale XVII-ogo* [Vita di comunità e vita di cella nel Monastero Kirillo-Belozerskij nei secoli XV-XVI e all'inizio del XVII], in « Christianskoe Čtenie », 1907, Avgust, p. 175.

[100] Com'è noto, la questione della paternità della famosa *Imitazione di Cristo* rimane a tutt'oggi aperta, dal momento che il canonico agostiniano Tommaso da Kempis, che tanto si affannò a trascrivere i manoscritti, per umiltà monastica non segnalò quali libri trascrisse e quali invece egli scrisse. Qui il « letterato » si fonde completamente con il « copista » e si cela nella sua figura.

Si guardino dall'inserire audacissime aggiunte,
Non pecchi la mano di insolente trascuratezza;
Cerchino con grande zelo un manoscritto fedele,
Che la penna ha percorso invariabile per una strada veritiera,
Spieghino senza errori il pensiero con i punti e le virgole,
Mettano al suo posto ogni segno d'interpunzione,
Perché non avvenga che il lettore si confonda o taccia
[all'improvviso.
Leggendo al retto fratello o alla folla dei parrocchiani... [101]

Dai versi di Alcuino emerge, come vediamo, non solo la figura dello scriba, ma anche la non meno importante figura del lettore, un uomo che legge il libro ad alta voce ad altre persone. Anche il suo lavoro riceve in epoca cristiana uno status piú onorevole. Precedentemente, di regola, era chiamato « lettore » (in greco « anagnoste ») lo schiavo che intratteneva i signori con la lettura al banchetto o in altra circostanza [102]. Ora questa stessa parola viene a indicare uno degli ordini minori del chiericato. Questo è anche un segno dei tempi.

Se la fede nella santità della « Scrittura » rese onorevoli tutti gli attributi riguardanti i libri, la fede nella magia dell'alfabeto li rese misteriosi.

Nel trattato mistico giudaico *Lettere del rabbi 'Aqiba*, si parla del significato nascosto di ogni lettera dell'alfabeto ebraico dall'aleph alla taw. Il trattato si apre con le seguenti parole: « Disse il rabbi 'Aqiba: 'Aleph, che cosa significa 'aleph?... ». Ne risulta che i nomi delle lettere si devono leggere come abbreviazioni formate delle prime lettere delle parole che nel loro insieme costituiscono l'una o l'altra frase edificante. A proposito, tale operazione si chiamava « notarikon » ed era in gran voga; il caso piú conosciuto di applicazione del « notarikon » è la consuetudine dei primi cristiani di interpretare la parola ΙΚΘΥΣ (« pesce ») come abbreviazione della formula sacra Ἰησους Χριστὸς Θεου Υἱὸς Σωτηρ (Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore) [103]. Anche i bizantini amarono

[101] *Pamjatniki srednevekovoj latinskoj literatury IV-XVI vekov* [Monumenti della letteratura latina medioevale dei secoli IV-XVI], Moskva, 1970, 261.

[102] Cfr. Nepotis, *Vita Attici*, 13; Suetoni, *Divus Augustus*, 78; Plutarchi, *Vita Crassi*, 2.

[103] Ad esempio *Oracula Sibyllina*, VIII, 217; Tertulliani, *De baptismo* 1: PL 1, col. 1306.

molto il «notarikon» ed interpretavano volentieri il nome del progenitore Adamo (ΑΔΑΜ) come un'ingegnosa enumerazione abbreviata delle regioni del mondo (Ἀνατολὴ Δύσις Ἄρκτος Μεσεμβρίη — « Oriente, Occidente, Nord, Sud »), deducendo da ciò che l'uomo è un piccolo universo [104]. Noi viviamo in un tempo di abbreviazioni e non troviamo in esse niente di sacro in quanto che non vediamo niente di sacro nelle lettere stesse; allora, invece, si pensava altrimenti. Anche nel trattato mistico giudaico *Il libro della Creazione* (*Sefer Yezira*) si discute la questione dei fondamenti piú elementari di tutto l'esistente: il mondo è fatto di numeri — risponde l'autore, in ciò seguendo i pitagorici, — ma è fatto anche di lettere!

Entrambi i trattati sopra menzionati, nelle redazioni che si sono conservate, costituiscono un'espressione relativamente tarda di una tradizione ben precisa; questa tradizione, però, risale ai primissimi secoli della nostra era, se non ad un tempo ancor precedente. In ogni caso, la dottrina giudaica del significato recondito delle lettere è presupposta (ed accolta) da un apocrifo antico-cristiano, databile fors'anche al II secolo, nel quale è descritto come il piccolo Gesù con la sua conoscenza di questa dottrina renda titubante e faccia mal figurare un insegnante di scuola [105].

Gli « occultisti » greci della Tarda Antichità non erano distanti dai loro colleghi orientali. L'alchimista Zosimo insegna: « La lettera omega, sinuosa e bipartita corrisponde al sette, o a Crono, alla cintola, secondo l'espressione incarnata (φράσις ἔνσωμος); giacché secondo l'espressione incarnata essa è qualcosa di ineffabile che conosce il solo Nikoteo il

[104] Questo non è affatto contraddetto dal fatto che i portatori del sapere ecclesiastico antico-bizantino avessero un concetto scientificamente corretto del nome « Adamo » in quanto parola ebraica dal semplice significato di « uomo »; di questo scrisse non solo l'erudito Origene (Origenis, *Contra Celsum*, IV, 40: PG 11, col. 1993), ma anche Epifanio di Salamina (Epiphanii, *Panarion*, 1: PG 41, col. 180) e l'autore di un'omelia attribuita dalla tradizione a Macario l'Egiziano (Macarii, *Homilia XV*: PG 34, col. 600 D.). L'interpretazione nello spirito del « notarikon », la quale ha senso soltanto nella lingua greca, viene fornita accanto alla spiegazione ricavata dalla lingua ebraica; si veda in Severiano di Gabala: Severiani, *De creatione*, V, 3: PG 56, col. 473-474.

[105] *Liber de nativitate beatissimae Maria...*, 31. Cfr. B. Altaner und A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, cit., pp. 125-127.

Misterioso » [106]. Nell'impossibilità di ricevere una consultazione di Nikoteo il Misterioso, il significato di questa frase rimane alquanto oscuro; e tuttavia il suo tono parla da sé. Zosimo, d'altronde, è un « negromante », un adepto del sapere oscuro, « ripudiato », esoterico; e tuttavia anche Isidoro di Siviglia, rappresentante dell'assennata scienza scolastica ritiene che almeno cinque lettere dell'alfabeto greco (alfa, theta, tau, ipsilon, omega) siano munite di significato mistico [107]. Allo stesso modo i neoplatonici antico-bizantini individuavano per le loro contemplazioni alcune lettere singole, « privilegiate », ad esempio, la epsilon (« bilancia della giustizia » [108]) oppure la stessa ipsilon (« lettera dei filosofi » [109]). Ma non tutti erano cosí moderati. Lo gnostico Marco assegnava a ciascuna delle ventiquattro lettere dell'alfabeto greco il suo posto nella struttura del corpo mistico della divina Verità. Questo corpo non era composto altro che di lettere, della sostanza stessa delle lettere. L'alfa e l'omega formavano la sua testa, la beta e la psi il collo, la gamma e la chi le spalle, la delta e la fi il petto, l'epsilon e l'ipsilon il suo diaframma, e cosí fino alla fine, proprio fino ai piedi. Ognuna delle dodici coppie di lettere (composte, come si è visto, in modo tale che la I lettera a partire dall'inizio dell'alfabeto sia legata alla I lettera a partire dalla fine, la II dall'inizio alla II dalla fine e cosí via) è messa in relazione con una delle dodici « zone » magiche in cui l'astrologia tardo antica divise il corpo umano [110]. L'« integralità » dell'alfabeto dall'alfa all'omega è l'equivalente dell'integrità e della completezza del « microcosmo » del corpo da capo a piedi.

Piú tradizionale era il mettere in relazione le lettere con i pianeti, con i segni dello Zodiaco e con altre figure del cielo stellato [111]. L'« integralità » dell'alfabeto appariva allora come l'equivalente dell'integrità rotondeggiante, sferica del « macrocosmo » astrale.

Nella poesia compare la figura dei cieli come *testo* letto

[106] M. Berthelot, *Collection des alchemistes grecs*, II, Paris, 1888, p. 228.
[107] Isidori, *Etymologiae*, I, 3.
[108] *Theologumena arithmetica*, p. 30 Ast.
[109] Procli, *In Platonis Timaeum*, III, 225 Diehl; Persi, *Satirae*, III, 56 cum scholiis.
[110] Irenaei, *Adversus Haereses*, I, 14, 3.
[111] Si veda F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, cit., pp. 81-89.

dall'astrologo. Nel suo poema *De consulatu Stiliconis*, Claudiano fa la seguente promessa: « La dignità di Stilicone sarà iscritta dalle stelle nei *fasti* celesti » [112]. Ecco l'immagine del mondo nella fantasia del cortigiano: anche i cieli diventano dei « fasti », documenti ufficiali ed ufficiosi che attestano il diritto di Stilicone alla dignità del consolato. Ecco l'immagine del mondo nella mente dello « scriba »: anche le stelle appaiono come lettere. Il cielo di Claudiano è il cielo della cancelleria.

Karl Moor di Schiller non può assalire verbalmente il suo secolo in modo piú energico che chiamandolo secolo « d'inchiostro ». Ed il Medioevo fu effettivamente, in un aspetto della sua essenza, un'epoca « d'inchiostro ». È questo il tempo degli « scribi » come depositari della cultura e della « Scrittura » come punto di riferimento della vita, è questo il tempo del tremante inginocchiarsi di fronte alla santità della pergamena e delle lettere. Per burla si potrebbero applicare alla gente del Medioevo le maliziose parole dell'antico scrittor satirico, espresse a tutt'altro proposito:

E... a loro
Ogni foglio stampato sembrava essere santo [113],

sostituendo, naturalmente, la parola « stampato » con la parola « scritto ». È noto che ad un uomo come Francesco d'Assisi seriamente ogni foglio scritto « sembrava essere santo » in virtú del fatto che, con le lettere tracciate su di esso, si poteva mettere insieme il nome di Cristo [114]. Il foglio è santo perché sono sante le lettere. Con questa sua persuasione il « Poverello » d'Assisi si faceva erede di una tradizione plurisecolare.

Occorre distinguere la storia dell'alfabetismo come pratica concreta dalla fortuna dell'alfabetismo come simbolo. Gli ateniesi del V secolo a.C., nella loro maggioranza, sapevano leggere e scrivere; si ha però l'impressione che essi stessi in

[112] Claudiani, *De consulatu Stilichonis*, II, 476.
[113] I.I. Dmitriev, *Čužoj tolk* [L'opinione altrui], in *Polnoe sobranie stichotvorenij* [Raccolta completa delle poesie], Vstup. stat'ja, podgot. teksta i primeč. G.P. Makogonenko, Leningrad, 1967 (Biblioteka poéta. Bol'šaja serija).
[114] Su questo motivo si veda V. Ger'e, *Francisk, apostol niščety i ljubvi* [Francesco, apostolo della povertà e dell'amore], Moskva, 1908, pp. 299-300.

certo modo non lo notassero neppure. L'abisso non divideva l'alfabetizzato dall'analfabeta, bensí l'« oratore » da « colui che non possedeva l'arte del parlare ». Passò in proverbio il fatto che Temistocle non sapesse suonare la lira [115]. Durante il Medioevo la diffusione dell'alfabetismo varia a seconda dei luoghi: in Occidente l'alfabetismo diviene un privilegio di casta del clero, mentre a Bisanzio, in generale, rimane piuttosto accessibile a diversi strati della popolazione [116]. Ma la atmosfera psicologica intorno all'alfabetismo, l'enfasi dell'alfabetismo, la mentalità dell'assiduo « scriba », del copista-alfabetizzato che si rivela ad un tempo e nel poeta piú ispirato, e nel pensatore piú profondo, sono i tratti comuni di tutto il Medioevo.

Ricordiamo che O. Mandel'štam seppe riconoscere lo « scriba » e perfino il « copista » nel piú tardivo e meno medioevale dei geni del Medioevo, il creatore della *Divina Commedia*. Val la pena di riportare qui le sue parole:

...Vergognatevi, voi romantici francesi, malinconici *incroyables* in panciotto rosso, di calunniare l'Alighieri. Macché fantasia? Egli scrive sotto dettatura, è un copista, un trascrittore... Si contorce tutto nella posa dell'amanuense che sbircia timoroso l'originale miniato preso in prestito dalla biblioteca del priore.

Devo aver dimenticato di dire che la *Commedia* sembrerebbe trarre origine da una seduta spiritica. È esatto, ma forse troppo altisonante. Se si considera quest'opera stupenda dal punto di vista della calligrafia, dal punto di vista cioè dell'autonoma arte dello scrivere, arte che nel 1300 aveva diritti pari alla pittura e alla musica ed era tra le professioni piú stimate, a tutte le analogie proposte, se ne aggiunge un'altra ancora: quella dello scrivere sotto dettatura, della trascrizione, della copia.

Talvolta, molto raramente, egli ci mostra i suoi strumenti di scrittura. (...) L'inchiostro, parola che esprime appartenenza al monastero; i versi, chiamati anch'essi 'inchiostri', o indicati in latino scolastico 'versi', oppure ancora 'carte', cioè, mediante una sorprendente sostituzione: pagine al posto di versi.

E quando tutto è stato scritto e approntato, non si mette ancora il punto finale, ma è necessario portarlo chissà dove, mostrarlo a chissà chi perché lo verifichi e lo elogi.

Dire trascrizione è dir poco: si tratta infatti di calligrafia sotto la dettatura dei piú minacciosi e impazienti dettatori. Il dettatore-dittatore è assai piú importante del cosiddetto poeta.

...Ecco, ancora un ultimo sforzo e poi dovrò mostare a Beatrice, che rifulge non solo di gloria, ma anche di sapienza, il quaderno bagnato dalle lacrime di uno scolaretto con la barba [117].

[115] Aristophanis, *Vespae*, 959; *ibidem*, 989; cfr. Plutarchi, *Vita Temistoclis*, 2.

[116] Cfr. A.P. Každan, *Kniga i pisatel' v Vizantii*, cit., pp. 43-49 e *passim*; G.G. Litavrin, *Kak žili vizantijcy* [Come vivevano i bizantini], Moskva, 1974, pp. 143-154.

[117] O. Mandel'štam, *Razgovor o Dante*, Moskva, 1967, trad. it. *Discorso su Dante*, in *La quarta prosa. Sulla poesia. Discorso su Dante. Viaggio in Armenia*, Bari, 1967, pp. 168-169 [la traduzione citata è stata leggermente modificata].

L'accordo nel disaccordo

Accade non di rado che i fenomeni piú interessanti e fecondi per l'analisi storico-letteraria siano proprio quelli che hanno la proprietà di essere assai problematici per il gusto di un'altra epoca. E in definitiva « essere problematico » significa porre un problema: ciò che l'ostacolo è per l'inerzia della percezione, il problema lo è per l'intelligenza. Quando lo studioso della letteratura cessa di comprendere qualcosa, egli spera di essere finalmente sul punto di capire qualcosa che sia veramente degno di essere compreso. Se un autore antico notoriamente assai dotato « rovina » sistematicamente le sue opere agendo in modo « illogico » (senza seguire cioè quella logica che ci si attendeva in anticipo da lui), può darsi che proprio queste anomalie rivelino la singolarità della sua poetica e la tendenza delle esigenze della sua epoca. E se l'inerzia della percezione protesterà chiedendo « perché è cosí? », il tempo stesso afferrerà questa domanda e dirà: « sí, davvero, perché? ». Spesso infatti la pietra scartata si dimostra testata d'angolo...

Le nostre riflessioni avranno come punto di partenza quegli ampi poemi di Romano il Melode che nella moderna scienza si è convenuto di chiamare « kontakia ». La parola greca « kontakion » indica il « bastoncino » e da qui il rotolo avvolto intorno al bastoncino. L'impiego di questo termine è testimoniato non prima del IX secolo; nel successivo uso ecclesiastico esso cominciò ad essere adottato per indicare brevi canti liturgici in onore della festività o del santo, simili al tropario quanto a estensione e semplicità di struttura e distinti da questo soltanto per il loro posto nel complesso dell'azione liturgica [1]. Ecco, questo significato del termine

[1] Cfr. P. Maas, *Kontakion*, in BZ, 19 (1910), pp. 285-294; S.A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, cit., 9-13.

« kontakion » non ha niente a che vedere con le monumentali creazioni lirico-epiche di Romano il Melode. Queste consistono di ampie strofe di molti versi (οἶκοι, « ikos » [2]) le quali hanno identica costruzione metrica (e corrispondentemente melodica) ed un unico *ritornello*, che con il suo ritmico ritornare scompone nettamente il tutto in parti uguali.

E proprio dei ritornelli si tornerà a parlare. Il primo enigma ce lo pongono già con la loro stessa esistenza. Accade infatti che i kontakia di Romano con tale fatica trovino posto nell'attuale nomenclatura dei generi poetici, che gli studiosi dell'innografia antico-bizantina preferirono e preferiscono tirarsene fuori descrivendo il kontakion come omelia « versificata » oppure « metrica ». Che cosa dire di questa definizione? Delle due, l'una: o si tratta di una metafora che tende ad afferrare un qualche aspetto del genere del kontakion e prescinde dalla necessità di tener conto anche degli altri suoi aspetti, oppure, al contrario, si tratta di un'affermazione che deve essere presa o rifiutata in tutta la pienezza del suo significato letterale. Nel primo caso non ci sarebbe niente da discutere. Il kontakion è effettivamente molto vicino all'omelia: A) quanto al suo « posto nell'esistenza », cioè alla sua posizione e funzione all'interno del complesso liturgico [3]; B) quanto al procedimento dell'esecuzione solistica canta-to-recitativa, a metà tra il discorso e il canto, largamente assimilata in quei secoli da parte degli omileti [4]; C) quanto alla trama del suo tessuto verbale saturo di figure stilistiche nel gusto dell'eloquenza asiatica; D) da ultimo, per l'originaria impostazione didattica. Occorre tuttavia persuadersi che gli studiosi che designano il kontakion « omelia versificata » in-

[2] La parola οἶκος significa letteralmente « casa ». È possibile che il suo uso come termine letterario rifletta l'influenza della lingua siriaca nella quale la parola *baithā* abbina i significati di « casa » e « strofa di un componimento poetico » (si veda S. Brockelmann, *Lexicon Syriacum. Halis Saxonum*, 1928, p. 72 b). La stessa cosa vale per il termine arabo *bait* (« casa » e « distico »). La parola italiana « stanza » (con il suo duplice significato di « strofa » e « camera ») costituisce una tardiva analogia dell'uso terminologico di Bisanzio e del Vicino Oriente.

[3] Come l'omelia, esso segue la recita della pericope evangelica e ne illustra il significato.

[4] Cfr. E. Werner, *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Sinagogue and Church during the First Millennium*, London-New York, 1959, *passim*.

tendono le proprie parole in modo piú o meno letterale [5]; in tal caso le loro tesi acquistano alcune inevitabili implicazioni. « Omelia versificata » non significa omelia « poetica », e la differenza tra i due epiteti risiede non tanto sul piano assiologico (« poetica » — buona, « versificata » — cattiva), quanto piuttosto sul piano obiettivo del computo dell'importanza o meno dei fattori poetici nell'entità letteraria. Una omelia « versificata » può anche essere altamente artistica, soltanto però come esempio di eloquenza, non come poesia. Se è veramente tale, essa va esaminata proprio come omelia sottomessa a tutte le regole del genere omiletico, priva inoltre di ogni aspetto contenutistico-estetico, e sottoposta soltanto in superficie, ad un livello extracontenutistico, alle regole formali della versificazione. E. Werner si affretta a disilludere il lettore che pensasse di attendersi proprio per la forma dei versi un orientamento poetico, e riconduce la scelta di questa forma ad esigenze di pura utilità di ordine mnemonico [6]. Comunque sia, la conseguenza logica è la seguente: tutto ciò che distingue il kontakion dalla comune omelia e fa sí che esso non svolga le funzioni di un'omelia deve apparire come un aspetto casuale, insignificante se non decorativo, e pur sempre mai come un aspetto strutturale-semantico. E proprio qui va ricordato che la dipendenza dalle norme della versificazione non è l'unico indizio sulla base del quale annoveriamo i kontakia del « Melode » alla categoria degli scritti poetici anziché a quella degli scritti in prosa. Il kontakion possiede un'altra particolarità formale immaginabile soltanto in poesia e per di piú legata, sia pure indirettamente, al lirismo proprio dei canti, all'elemento folklorico; si tratta, come si è già detto, del ritornello il quale ricorre con estrema regolarità a conclusione di uguali porzioni di testo. Nella prosa tale ritornello è impossibile per definizione, dal momento che, se ammettesse una porzione obbligatoria, con ciò stesso essa cesserebbe di essere prosa.

Se prestiamo fede alla definizione del kontakion come « omelia versificata » occorrerà ammettere che il ritornello

[5] Cfr. ad esempio H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 126; E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, 1949.

[6] E. Werner, *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Sinagogue and Church during the First Millennium*, cit., *passim*.

del kontakion non può essere nient'altro che un ornamento insignificante il quale può variarne la forma, ma soltanto ostacolarne il significato. Il canto che si diffonde e procede ed il ritornello che ricorre immutabile si richiamano, si chiamano l'un l'altro; tra loro sorge un dialogo tra diverse « voci » nel senso bachtiniano del termine (dal momento poi che il testo base del kontakion veniva eseguito da un solista recitatore ed il ritornello era accompagnato dal coro, la contrapposizione di diverse « voci » aveva luogo anche in senso letterale). Invero però la voce sermoneggiante è per sua natura « monologica » — essa deve annunciare, spiegare, convincere, senza ammettere, per quanto è possibile, nel proprio spazio sacro nessuna voce estranea, se non in modo eccezionalmente episodico, momentaneo, entro i fini pedagogici della diatriba [7], come avvenne al tempo di Basilio di Cesarea, di Giovanni Crisostomo e di altri maestri dell'omiletica; ma questa è una cosa completamente diversa. Se il kontakion è un'omelia, a cosa servono il ritornello ed il suo riecheggiare il testo base delle strofe? Forse che questo gioco aiuta a rivelare un contenuto tale che può essere soltanto proprio di un'omelia?

Non è difficile trarre una simile conclusione dalla concezione corrente del kontakion, ed effettivamente la si è tratta. Tale giudizio sul kontakion si impone in modo ancor piú

[7] Com'è noto, la tecnica della diatriba suppone l'imitazione del dialogo in cui colui che parla « scimmiotta » il suo avversario immaginario e risponde quindi alle sue domande e alle sue repliche. Si tratta forse dell'esempio piú lampante di intercompenetrazione tra intonazione « propria » e intonazione « altrui » osservato nella letteratura antica (sugli aspetti teoretico-letterari del problema si veda M.M. Bachtin, *Iz predystorii romannogo slova*, cit.). La penetrazione della diatriba nella pratica omiletica antico-cristiana è evidente; non a caso la stessa parola ὁμιλία, una delle designazioni della diatriba, dette nome all'« omiletica » ecclesiastica. Già nelle lettere dell'apostolo Paolo si possono trovare molti esempi di dialoghi in forma ridotta, di duetti nascosti, di ironiche imitazioni della parola altrui. « Ora, tu ti chiami giudeo e ti riposi sicuro sulla legge, e ti glori di Dio, e ti dici conoscitore della Sua volontà e, istruito come sei dalla legge, discernitore di ciò che è meglio, tu sei convinto di essere guida dei ciechi, luce di coloro che sono nelle tenebre, educatore degli ignoranti, maestro dei giovani, dal momento che possiedi nella legge un modello di sapienza e di verità » (*Epistola ad Romanos* II, 17-20); è come se sentissimo la misurata intonazione del fariseo soddisfatto di sé e per un momento lo vedessimo come egli si vede, tutto ciò affinché guardiamo ora a quel « conoscitore » e « discernitore », a quella « guida » ed « educatore » da un altro punto di vista. Successivamente questo procedimento sarà caratteristico delle prediche di Giovanni Crisostomo.

pressante dal momento che esso pone costantemente un secondo enigma: invece di concordare con il tono del testo base, di riepilogarne il tono, esso porta con sé un altro tono, non in accordo, bensí in contrasto con la sfumatura emozionale delle strofe. Il testo base dice una cosa, e il ritornello, neanche a farlo apposta, ne dice un'altra. È sufficiente gettare uno sguardo agli articoli con cui J. Grosdidier de Matons introduce i singoli kontakia di Romano nei volumi dell'edizione parigina delle *Sources Chrétiennes*, per vedere quale dispetto suscitano a volte queste incongruenze in un profondo conoscitore dell'omiletica antico-bizantina. Egli si lamenta in modo sempre piú energico dell'illogico accordo dei ritornelli con il testo base: se nel kontakion sulla strage degli innocenti, in effetti non molto riuscito, il ritornello può essere ancora scusato [8], nel kontakion sul tradimento di Giuda Iscariota, invece, una delle piú perfette opere di Romano, non resta che notare la completa assenza di legami tra la strofa e il ritornello [9]. Può sembrare che i sentimenti propri dello studioso contemporaneo non siano poi tanto lontani dalla mentalità espressa a suo tempo dai dotti maroniti del XVIII secolo che, preparando a Roma la prima edizione degli inni di Efrem il Siro, omisero i ritornelli in quanto evidentemente del tutto inutili [10]. Ai nostri tempi una tale violenza sul testo è naturalmente impossibile (nella maggioranza dei kontakia di Romano verrebbe inoltre impedito un legame sintattico tra la strofa ed il ritornello, legame di regola assente nel poeta siro). Lo studioso contemporaneo invece si prende una rivincita nella sfera dell'analisi estetica amputando il ritornello se non dal corpo fisico del kontakion, dall'idea astratta del suo aspetto letterario.

Proviamo tuttavia a prendere l'avvio, anche in un giudizio letterario, dalla presunzione di innocenza, avendo supposto, se pur a titolo di ipotesi preliminare, che l'autore sapesse forse tutto ciò che faceva. Noi dovremo osservare un po' piú attentamente proprio quei casi estremi che, secondo la constatazione di Grosdidier de Matons, manifestano la massima discordanza tra testo base e ritornello.

[8] Romanos le Mélode, *Hymnes*, II, cit., p. 200.
[9] Romanos le Mélode, *Hymnes*, IV, cit., pp. 58-59.
[10] S. Ephraemi Syri, *Opera omnia quae extant graece syriace latine in sex tomos distributa*, ed. J.S. Assemani e S.E. Assemani, Roma, 1732-1746.

Il primo episodio che ci si presenta è il kontakion sulla strage degli innocenti. Di strofa in strofa si parla dell'iniquo potere di Erode, risuona imperioso il suo ordine ai soldati, si sente la docile risposta degli assassini pronti all'opera, vengono dipinti i quadri desolati e tristi della sanguinosa morte dei bambini che un attimo prima succhiavano il latte dal petto materno ed ora muoiono di freddo con le mascelle convulsamente serrate alla mammella[11]. La volontà del malvagio sovrano è compiuta, il male è onnipotente. Ma il ritornello del kontakion afferma ὅτι τὸ κράτος αὐτοῦ καθαιρεῖται ταχύ « che il suo potere (di Erode, naturalmente, S.A.) sarà presto distrutto ». La cosa piú notevole è che queste parole sono poste due volte sulle labbra di Erode stesso[12] ed altre due volte sulle labbra del suo fedele esercito[13]; naturalmente sia il sovrano, sia i soldati pronunciano e ripetono la profezia per loro indesiderabile, sforzandosi di negarla. Sulle labbra di Erode essa suona cosí:

...πάντες τρέμουσι λαοὶ καὶ οὐ λέγουσί ποτε
ὅτι τὸ κράτος αὐτοῦ καθαιρεῖται ταχύ

[...tutti i popoli tremano e non dicono / che il suo potere sarà presto distrutto.]

Sulle labbra dei soldati essa suona cosí:

...καὶ μὴ ἔσῃ δειλιῶν
ὅτι τὸ κράτος σου καθαιρεῖται ταχύ

[...e non temere / che il tuo potere sarà presto distrutto.]

Naturalmente queste vili proteste non serviranno a nulla. Romano il Melode ha compreso perfettamente che in virtú dell'energia connotativa delle parole, energia sempre in grado di distanziarsi dal significato logico-formale della frase, questo « non dicono » significa « diranno », questo « non temere » significa «devi temere». Risulta perciò che se il ritornello non sempre combacia facilmente con la strofa, e si ripete invece fisso e importuno, queste stesse scabrosità possono avere un ruolo strutturale nel disegno artistico generale: grazie a loro, le ricorrenti parole del ritornello acquistano la fissità dolorosa di un pensiero maniacale che si impossessa della mente di

[11] Romanos le Mélode, *Hymnes*, II, cit., pp. 204-224.
[12] Nel finale degli ikos 3 e 4.
[13] Nel finale degli ikos 5 e 6.

Erode e che gli si ripresenta proprio quando egli cerca di liberarsene. Il ritornello è importuno come un grattacapo, e fisso come ciò che noi chiamiamo « idea fissa ». Il potere si trasforma nel piú vergognoso vuoto di potere, allorché il detentore del potere non ha potere su ciò di cui può disporre liberamente ogni uomo, cioè sulle sue stesse parole, le quali si rivoltano invece contro di lui. « In prospettiva escatologica la terrena onnipotenza del male è impotenza del male ». L'omileta potrebbe sviluppare tale pensiero in una serie di antitesi organizzate logicamente, ma il poeta Romano il Melode ha la possibilità di dare al pensiero una forma plasticamente espressiva, e di costringere due piani semantici a contrapporsi l'un l'altro in modo oggettivo, « materializzato », nella contrapposizione di testo base e ritornello. La condanna di Erode non è semplicemente rapportata per via logica alla sua malvagità come causa originaria e contemporaneamente esito finale di questa malvagità; essa è costantemente presente sullo sfondo, è visibilmente presente come il fondo dorato della pittura sacra bizantina, questo segno della verità divina che comprende e lambisce ogni rappresentazione del martirio. E questa presenza visibile di un secondo piano nel quale Erode non è piú il sovrano potente ma il peccatore condannato è dato attraverso il ritmico ricorrere del ritornello che comunica al poema una pulsante bipolarità.

Vediamo ora il kontakion sul tradimento di Giuda. In esso avviene la medesima cosa sebbene in un altro tono. Il tono del poema è austero e minaccioso; il suo tema è il piú oscuro e maledetto peccato, davanti al quale non rimane che maledire e chiamare in giudizio:

Non verranno i brividi a colui che ascolta,
Non fremerà colui che vede
Gesú baciato con perfidia,
Cristo tradito per gelosia,
Dio che si lascia giudicare?
Quale terra ha sopportato questa audacia,
Quale mare ha tollerato
Lo spettacolo di un tale sacrilegio;
Come ha potuto resistere il cielo,
Come l'etere ha potuto sussistere
Come il cosmo ha continuato ad esistere,
Mentre l'eletto veniva mercanteggiato,
Venduto e tradito.

Ma il ritornello non fa appello alla giustizia punitiva di Dio, bensí alla sua indulgente misericordia che comprende tutto e accetta tutto e tutti senza eccezione:

ἵλεως, ἵλεως, ἵλεως
γενοῦ ἡμῖν, ὦ πάντων ἀνεχόμενος
καὶ πάντας ἐκδεχόμενος
Clemente, clemente, clemente
Sii tu con noi, Tu che comprendi tutto
E tutti accogli!

Un legame logico-formale tra la maledizione scagliata contro Giuda e la preghiera che invoca clemenza per i peccatori è come se non ci fosse; questo è indiscutibile. C'è invece qualcos'altro, ciò che lo psicologo dell'arte russo L.S. Vygotskij chiamava « il contrasto e il confronto di due piani contrapposti », ravvisando in tale contrasto il fondamento della forma intrinseca di ogni produzione autenticamente poetica [14]. Infatti, la tonante condanna del peccato non integrata dalla supplica di clemenza risulterebbe secca e insensibile, mentre la supplica di clemenza senza lo sfondo dell'irrimediabile oscurità del peccato, non raggiungerebbe un'acutezza cosí affascinante; in entrambi i casi l'effetto psicologico non giungerebbe fino alla catarsi.

Già di per sé il confronto tra due abissi incommensurabili ed impenetrabili — l'abisso del peccato e l'abisso della grazia — si presenta come uno dei motivi essenziali del pensiero cristiano e si incontra non di rado nella letteratura bizantina: « Chi indagherà sulla moltitudine dei miei peccati e sulle profondità dei tuoi giudizi? », chiederà la peccatrice a Cristo nel canto quaresimale di Cassia [15]. Ma questo confronto viene presentato da Romano non come astratto pensiero esplicitato, ma come contrasto direttamente plastico di due intonazioni.

Osserviamo la relazione tutt'altro che semplice tra le strofe ed il ritornello: esecrando l'Iscariota nel testo base, l'autore non prega affatto per lui nel ritornello, ciò che sarebbe impensabile, ma, pregando per sé o, ciò che è lo stesso,

[14] L.S. Vygotskij, *Psichologija iskusstva*, Moskva, 1968², trad. it. *Psicologia dell'arte*, Roma, 1972.
[15] W. Christ e M. Paranikas, *Anthologia Graeca carminum Christianorum*, Lipsiae, 1871, p. 104.

pregando per tutti coloro che sono presenti nel tempio (« sii clemente con noi »), egli comprende il peccato di Giuda come il suo proprio, non distinguendo il traditore evangelico nella sua colpevolezza da se stesso e percependo l'abisso infernale spalancato di fronte a Giuda come la minaccia che lui stesso si è meritata. Su questo si fonda l'unione semantica dei due poli di intonazione ed immagini. Notiamo che Romano non spiega nulla, non chiarisce perché l'immagine di Giuda deve costringere colui che ascolta ad « affliggersi » dei suoi propri peccati, ma lascia che il contrasto emozionale parli per sé. In altre parole, l'« Innografo » si comporta in un modo che sarebbe stato strano per un predicatore, e come si sono sempre comportati i poeti.

Agli esempi del contrasto tra testo base e ritornello, sottolineati da Grosdidier de Matons, se ne possono aggiungere anche altri.

Nel kontakion penitenziale sulla caduta di Adamo ed Eva si parla del peccato originale che attirò sull'umanità il castigo della morte; il ritornello tuttavia nomina ripetutamente non il peccato e la morte, ma, al contrario, « la vita eterna », quello stesso dono che gli avi possedevano e che fu perso proprio da loro [16]. L'umiliazione dell'uomo peccatore viene presentata sullo sfondo semantico della primordiale glorificazione dell'uomo quale è uscito dalle mani del Creatore. Ricordiamo che l'altro kontakion anonimo sul medesimo tema, kontakion già menzionato per altro motivo [17], possiede un ritornello esclamazione: « Oh a quale alto onore fu innalzato l'uomo! ».

Nel kontakion della festività dell'Epifania il ritornello chiama Cristo « Luce inaccessibile » (τὸ φῶσ τὸ ἀπρόσιτον [18]). Questo epiteto può essere utilizzato qui soltanto in modo paradossale. Infatti, in primo luogo per lo stesso significato della parola « epifania », si parla qui dell'*apparizione* della « Luce », del suo venire presso gli uomini e, di conseguenza, della sua rinuncia all'« inaccessibilità »; in secondo luogo, poi,

[16] Romanos le Mélode, *Hymnes*, I, cit., pp. 70-92.
[17] *Frühbyzantinische Kirchenpoesie. I. Anonyme Hymnen des V-VI Jahrhunderts*, Ed. von P. Maas, cit., pp. 13-16.
[18] Romanos le Mélode, *Hymnes*, II, cit., pp. 236-258.

Cristo viene qui rappresentato nel momento della massima « diminuzione », del massimo « abbassamento », della kenosis, quando accetta il battesimo dalle mani di Giovanni il Battista [19].

Il kontakion sulla resurrezione di Lazzaro ha per oggetto un avvenimento gioioso, ma ha come ritornello il triste « le lacrime di Marta e Maria » [20].

Al contrario, il kontakion abbinato all'« *ordo missae* » del Venerdí di Passione e dedicato alle sofferenze e alla morte in croce di Cristo, ha come ritornello: « ...perché Adamo esulti » [21].

È chiaro ciò che significa tutto questo. In generale, le paradossali antinomie proprie dell'« incongiungibile ed inscindibile » unione di Dio e di uomo nella personale unità della seconda ipostasi incarnata, come pure dell'unione di umano dolore e di gioiosa vittoria divina nelle sofferenze di Cristo e cosí via, costituiscono la specificità fondamentale del cristianesimo. La gloria divina di Cristo è pensata non come qualcosa che si realizza da qualche parte al di sopra della sua umiliazione umana, ma all'interno di essa (si ricordi la « Luce inaccessibile » che risale a Giovanni). Cosí pure è paradossale la natura terrena dell'uomo, natura in cui sono unite la somiglianza a Dio e la nullità (si ricordi la « vita eterna » data ad Adamo ed Eva e la morte da essi meritata). Tutto il mondo, in accordo con il detto neotestamentario « giace immerso nel male » [22] (si ricordi il malvagio potere di Erode), ma l'onnipotenza del male « sarà presto distrutta », giacché essa è soltanto un episodio posto tra la creazione del mondo, allorché tutto « era buono », ed il giudizio sul mondo, allorché trionferà la giustizia divina. Per di piú la giustizia divina che esige il castigo del peccato si combina in modo incomprensibile con la misericordia divina che dona il perdono al peccatore (si ricordi la maledizione scagliata contro il tradimento di Giuda e la supplica di clemenza).

Nel mondo redento dalle sofferenze del Dio-uomo, non

[19] Sulla originaria percezione di questo momento come espressione della « kenosis » si veda W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Leipzig, 1966, pp. 49-50.
[20] Romanos le Mélode, *Hymnes*, III, Paris (SC 115), pp. 200-218.
[21] Romanos le Mélode, *Hymnes*, IV, cit., pp. 226-230.
[22] *I Epistola Ioannis*, V, 19.

si possono dividere le lacrime dalla gioia; senza le lacrime di Marta e di Maria è inimmaginabile la resurrezione di Lazzaro, senza le lacrime che piangono la morte di Cristo sulla croce, non è possibile la gioia dell'Adamo salvato.

Questi paradossi venivano insegnati dai teologi bizantini e spiegati dagli omileti bizantini. Non li inventò certo Romano il Melode. E tuttavia egli non è un teologo e non è soltanto un omileta; egli è prima di tutto un poeta. Il suo obiettivo non è soltanto e non è tanto insegnare e spiegare, quanto piuttosto *mostrare* e *suscitare*. A tal fine egli utilizza la forma strofa-ritornello, la quale già di per sé dà l'immagine di una certa antinomicità: il movimento delle strofe è contrapposto dal punto di vista costruttivo alla ricorrente immutabilità del ritornello. Abbiamo già visto cosa si può fare con questa forma: uno dei poli semantici dell'antinomia filosofico-teologica viene localizzato nel testo base, e l'altro nel ritornello. Quanto piú è chiara ed energica la divisione tra i due poli, quanto piú è aspro ed avvertibile, addirittura doloroso il loro contrasto per chi ascolta e per chi legge, tanto è meglio. Non vale la pena in questo caso di rammaricarsi delle infrazioni portate alla levigatezza superficiale della forma ed alla coerenza superficiale del pensiero.

A volte Romano il Melode si comporta diversamente con l'antinomia filosofico-teologica, formulandola cioè direttamente nel ritornello. Naturalmente questo modo di agire è già meno specifico del poeta e piú caratteristico invece dell'omileta, del retore, dell'« oratore ». Le laconiche formule adottate in tali casi da Romano sono in effetti di tono completamente oratorio. A titolo di esempio si possono nominare i due ritornelli « rallegrati, Sposa non sposata! », rivolto alla Vergine Maria nel kontakion dell'Annunciazione [23], e « piccolo bimbo, Dio che precede il tempo », rivolto al neonato Cristo nel kontakion del Natale [24]. Dobbiamo però notare che anche in questi episodi la dinamica della tensione polare tra testo base e ritornello inserita nella forma poetica, non scompare a favore del significato. In effetti, se le strofe forniscono la narrazione concreta, il ritornello rivela il signifi-

[23] Romanos le Mélode, *Hymnes*, II, cit., pp. 29-40.
[24] *Ibidem*, pp. 50-76.

cato nascosto di questa narrazione. Dal momento che nella ideologia cristiana entra anche l'antinomia tra « storia sacra » e dogma speculativo, racconto e idea, oggetto e significato — non a caso la contesa e la sintesi tra lo storicismo antiocheno e l'allegorismo alessandrino ebbe tale valore [25], — la contrapposizione di testo base e ritornello appare anche qui dotata di molti significati.

Ricordiamo ancora una volta che la forma universale del pensiero e della sensibilità medioevale è il simbolo che non confonde oggetto e significato (come accadeva nel paganesimo) e che non li disgiunge (come venne abbozzato dall'iconoclastia e perfezionato dal razionalismo dell'Evo Moderno), ma che presenta l'uno e l'altro « incongiungibilmente ed inscindibilmente ». L'incongiungibilità e l'inscindibilità estetica della strofa e del ritornello, la loro contrapposizione e unione sono in diretta conformità a questo.

Rimane ancora da nominare un altro caso, quello in cui il contrasto tra testo base e ritornello non manifesti un'antinomia presente nella struttura della dottrina enunciata dall'« innografo », ma presente invece nella condizione dell'« innografo ». Si suppone che egli conversi contemporaneamente con gli uomini e con Dio: agli uomini egli parla delle cose di Dio, a Dio egli rivolge la sua invocazione di lode. Si tratta, in altre parole, della commistione nel genere del kontakion delle intonazioni narrativo-omiletiche ed innologiche. Ecco infatti che, se le strofe sono dedicate sostanzialmente alla narrazione ed all'appello agli uomini, il ritornello può prendere su di sé la funzione di rivolgersi a Dio nel culto, e con ciò stesso può porre la narrazione nel contesto di una prolungata « conversazione » con Dio, di uno « stare alla sua presenza ». Siamo di nuovo al gioco della commistione di due piani che si rendono palesi l'uno attraverso l'altro.

Concludendo si deve ancora parlare di un'ultima contraddizione dialettica, della tensione che si instaura tra gli obiettivi omiletici di Romano il Melode e la natura poetica dei suoi kontakion e che si fonda sul reciproco sostenersi della strofa e del ritornello. Non si può assolutamente affermare che Romano non svolga nei suoi poemi il lavoro dell'omileta; la sua poesia è interamente didattica, interamente « didascalica » ed è definita da questa tendenza anche nei suoi aspetti meno didattici e « didascalici ». Tuttavia si può e si deve dire che Romano svolge il lavoro dell'omileta cosí come nessun omileta in senso stretto avrebbe mai fatto né potuto fare. Secondo questa interiore dualità, fino ad oggi neppure menzionata dagli studi letterari, deve essere analizzata tutta l'opera del « Melode ».

[25] Cfr. V.V. Bolotov, *Lekcii po istorii drevnej Cerkvi. IV. Istorija Cerkvi v period vselenskich soborov. III. Istorija bogoslovskoj misli* [Lezioni di storia della Chiesa antica. IV. Storia della Chiesa nell'epoca dei concilii ecumenici. III. Storia del pensiero teologico], Petrograd, 1918, pp. 3-7; N.N. Glubokovskij, *Bl. Feodorit, episkop Kirrskij. Ego žizn' i literaturnaja dejatel'nost'* [Il beato Teodoreto, vescovo di Ciro. Vita ed attività letteraria], II, Moskva, 1890, pp. 34-70; A. Adam, *Lehrbuch der Dolmengeschichte*, I, Gütersloh, 1965, pp. 91, 184, 211-215, 220; J. Meyendorff, *Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York, 1974, pp. 7-8, 21-23, 32-33, 153-156.

Capitolo nono

La nascita della rima dallo spirito della « dialettica » greca

Innanzi tutto, alcune parole a spiegazione di questo titolo.

Il termine « rima » viene qui utilizzato nella sua accezione piú precisa, e cioè per indicare « l'armonia di versi, dotata di un significato sia fonico sia metrico, dal momento che segna il confine tra i versi e collega i versi in strofe »[1]. In questo senso, e soltanto in questo senso, è possibile parlare di una « nascita » della rima come di un fatto storico-letterario che si presta all'analisi. Infatti il fenomeno puramente fonetico della ripetizione ornamentale dei suoni è « sempre » esistito nella creazione scritta ed in quella verbale precedente alla scrittura; la sua « nascita », quindi, corrisponde semplicemente alla « nascita » della primitiva cultura della parola ed è un avvenimento pre-storico. Altra cosa è la regolare rima dei versi; il suo primo apparire entro i confini della tradizione letteraria europea avviene, per cosí dire, alla luce della storia, lo si può dunque esaminare ed analizzare spiegando quali presupposti significativi condizionarono questa innovazione formale.

Il termine « dialettica » appare nel titolo tra virgolette perché esso non viene utilizzato in tutta la ricchezza semantica acquisita dopo Hegel e Marx, ma in un'accezione piú vicina al suo significato antico; si intende cioè l'arte di pensare nelle forme dinamiche della viva conversazione, arte che presuppone, in particolare, uno speciale interesse per la parola e per il gioco di parole. È facile osservare che questo significato è « aperto » a possibilità semantiche realizzate molto piú tardi; naturalmente, però, esso non le racchiude

[1] KLE, VI 1971, p. 306. Cfr. anche V. Žirmunskij, *Rifma, ee istorija i teorija* [La rima, la sua storia e teoria], in « Voprosy poétiki », II (1923), p. 9.

in se stesso interamente ed in forma compiuta. Il rapporto tra « dialettica » antica e « dialettica » moderna è esso stesso dialettico.

Un'ultima sfumatura: se la « dialettica » in senso attuale è qualcosa di universale, la « dialettica » degli antichi, pur essendo anch'essa per sua natura di dominio e di significato universali, nella sua concreta realizzazione storica è legata strettamente ed intimamente alle irripetibili peculiarità della cultura e del costume culturale greco, addirittura alle peculiarità della lingua greca. Neppure in terra romana fu possibile trapiantarla in modo adeguato. Essa è impensabile al di fuori del rapporto greco con la parola pubblica e con la disputa pubblica, al di fuori di quella avidità veramente popolare per i giochi di intelligenza, senza la quale i sofisti sarebbero cervellotici teorici e lo stesso Socrate sarebbe un nauseante e verboso moralista. Essa si sollevava alle altezze spirituali del pensiero e dello stile direttamente dalle arguzie e dalle lamentele di strada, dall'amore popolare per il discorso « ordinato ». Il suo rapporto con il « raziocinio » e l'oratoria dei secoli posteriori è precisamente quello che intercorre tra una piazza ed un salottino o un salone, tra il carnevale e un mondano ballo in maschera. Pur essendo molto intensa e restia, molto raffinata e talvolta pretenziosa fino alla vanagloria, nella sua sostanza essa non fu « elitaria ». Nella servile eloquenza dei retori della Tarda Antichità e di Bisanzio è possibile trovare ancora un riflesso del rapporto con la parola come elemento della festa popolare. Le navate ancora vaste come piazze delle basiliche cristiane [2], laddove folle e folle potevano ascoltare insieme il discorso del predicatore e l'oratoria dell'innografo, forniscono l'immagine architettonica di questo antico carattere popolare.

Com'è noto, la poesia antica non conosceva le rime. È forse proprio per questa ragione che la prosa retorica antica utilizzava le assonanze delle rime assai piú abbondantemente di quanto apparirebbe conveniente e serio per il nostro gusto.

[2] Cfr. le osservazioni di R. Hamann a proposito dell'antico elemento sociale-rappresentativo nell'aspetto estetico della basilica antico-cristiana: R. Hamann, *Geschichte der kunst von der altchristlichen Zeit bis zur Gegenwart*, Berlin, 1935, pp. 86-87.

Il contrasto tra le due sensibilità è significativo. Noi siamo abituati alla rima nella poesia, e il suo stesso apparire al di fuori della regolarità del verso, « fuori luogo », « dove capita », è già sentito come una grottesca anomalia, associava per giunta alle improvvisate strofette da fiere. Ricordiamo le esercitazioni del capitano Lebjadkin dei *Demòni* di Dostoevskij riportate proprio a questo proposito da A. Egunov: « Una dea voi siete dell'antichità, un nulla son io, che ha intravisto l'infinità... Capitano Lebjadkin, un amico suo umilissimo, che di tempo ne ha moltissimo » [3]. Per noi la prosa rimata è come se non fosse prosa, ma neppure poesia; è un ridacchiare e scimmiottare la poesia, smorfia comica, artificialità, arte parodistica: « Hi hi, — ridacchiano le rime, — Hi hi! Non siamo affatto versi! » [4]. Già Rabelais ha affastellato epiteti in rima senza misura e limite: « matto papale, [...] matto patriarcale, [...] matto leale, [...] matto ducale, [...] matto feudale... », contando su di un infallibile effetto comico.

La letteratura antica è tutt'altra cosa. Qui avviene che autori di stile raffinato, desiderando raggiungere le altezze del pathos, si esprimano pressappoco come il capitano Lebjadkin e che questo non sia affatto ridicolo. Esempi possono essere rintracciati già nell'opera dell'iniziatore della tradizione retorica greca, il noto sofista Gorgia di Leontini (ca. 485-380 a.C.): « Essi innalzarono sui nemici trofei, a Zeus per decorazione, e a se stessi per glorificazione; conobbero il coraggio che la natura a loro dette, gli amori che la legge a lor concesse, la lotta armata e la pace lucente; verso i loro dèi per giustizia dimostrarono pietà, con grande devozione onorarono la paternità, giusti furono verso i concittadini con semplicità, retti verso gli amici con fedeltà » [5].

A diversi secoli di distanza vi furono epigoni di Gorgia. Nel romanzo di Eliodoro *Le etiopiche* (III-IV secolo d.C.),

[3] F.M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij v 30-ti t.* [Opere complete in 30 voll.], X, Leningrad, 1974, p. 106, trad. it. *I demoni*, Torino, 1972, p. 121 [la traduzione citata è stata alquanto modificata]. Cfr. A. Egunov, *Grečeskij roman i Geliodor* [Il romano greco ed Eliodoro], in Geliodor [Eliodoro], *Efiopika* [Le Etiopiche], Moskva-Leningrad, 1932, p. 54.

[4] S. Kirsanov, *Vysokij raek* [Il loggione], in « Den' poézii », 1956, p. 16.

[5] Gorgiae *frag.* 82 B 6, Diels [l'autore cita dalla traduzione di Zelinskij presente in F.F. Zelinskij, *Iz žizni idej*, II, cit., p. 234].

il saggio sacerdote Kalasirid pronuncia solennemente le sue critiche verso la magia nera: « Agli incantesimi essa si rivolge, per sé di un buon fine rimane incapace, né i suoi fautori ad esso conduce... Tante le cose proibite che scopre, tante passioni che d'impeto muove » [6]. E cosí via.

Gli omoteleuti (ὁμοιοτέλευτα), cioè le assonanze delle desinenze che collegano parole identiche nella forma grammaticale e che sono distribuite nelle parti terminali dei segmenti sintattici, venivano apprezzati come una caratteristica dello stile elevato. I loro detrattori potevano trovarli eccessivamente solenni, inopportuni e pesanti: nessuno però li trovava ridicoli.

La prosa antico-bizantina assimilò il gusto per gli omoteleuti e spinse il loro uso fino all'eccesso. In un'omelia di Proclo di Costantinopoli, il quale fece particolare uso di questo ornato verbale, si legge: « ...Per il suo sacrificio Abele è nominato; per la sua pietà Enoch è ricordato; come immagine divina Melchisedek è annunciato; per la sua fede Abramo è glorificato; come prototipo Isacco è esaltato; con la sua lotta Giacobbe la benevolenza si è accattivato; per la sua saggezza Giuseppe è ammirato; per la sua pazienza Giobbe beato è chiamato; per le sue leggi Mosè è decantato; come collaboratore di Dio Sansone il favore si è accattivato; per il suo zelo Elia è celebrato; per la sua scienza teologica Isaia è menzionato; per la sua intelligenza Daniele è annunciato; per le sue indicibili doti di intuizione Ezechiele con stupore è onorato; come padre in carne ed ossa del mistero Davide è affermato; come saggio Salomone con stupore è onorato » [7].

Un secondo esempio è tratto da una omelia di Anfilochio di Cesarea: « Oh dei divini Evangeli ricchezza indicibile! Oh, dei sapienti misteri visione indescrivibile! Oh degli ineffabili doni divini tesoro inesplicabile! Oh atto provvido di amore per l'uomo, di valore incalcolabile! » [8].

Al seguito dei propri istitutori greci, cominciarono a scrivere cosí anche i letterati dell'Antica Rus'. « Guarda come la chiesa fiorisce, — cosí il metropolita Ilarione si rivolge al

[6] Heliodori, *Aethiopica*, libro III, cap. 16 [l'autore cita dalla traduzione di A. Egunov presente in Geliodor, *Efiopika* [Le Etiopiche], per. s drevnegrečeskogo, Moskva, 1965, p. 128].
[7] Procli, *Oratio V de laude S. Mariae*, 2: PG 65, col. 717.
[8] Amphilochii, *Homilia I*, 1: PG 39, col. 36.

defunto principe Vladimir, — guarda la cristianità che progredisce, guarda la città illuminata dalle sacre icone dei santi splendente, e di incenso odorante, e di lodi e sacre canzoni divine echeggiante » [9]. Kirill Turovskij presenta questo quadro della primavera: « I venti impetuosi che leggeri spirano, danno frutti abbondanti, la terra, i semi nutrendo, di erba verde copre i prati » [10]. Nell'elogio del principe Dmitrij Donskoj è scritto: « La dignità regale tu dunque reggevi, come un angelo vivevi, digiunando e pregando, e tutta notte in piedi stavi, solo un poco di sonno prendevi, e di primo mattino di nuovo in preghiera sostavi, e il bene dovuto facevi, sempre, nella carne peritura la vita degli incorporei realizzavi... » [11]. Ma chi quanto a omoteleuti avrebbe fatto fare una brutta figura allo stesso Gorgia, costui è naturalmente Epifanij Premudryj: « ...Ed io ignorante e gran peccatore, ricercando con la parola le tue lodi, parole intrecciando e parole generando, e con la parola elogiarti volendo, e dalle parole laudi cogliendo, e trovando, e intrecciando, e di nuovo parlando: come ancora ti chiamerò, degli smarriti conduttore, dei perduti ritrovatore, dei sedotti educatore, di coloro che sono nella mente accecati pastore, dei contaminati purificatore, esigente con lo scialacquatore, dei guerrieri vigilatore, degli afflitti consolatore, degli affamati nutritore, a chi richiede elargitore, degli stolti correttore, degli offesi adiutore, breviario di bontà, stimolatore di fedeltà, salvatore della paganità, esecratore della demonicità, distruttore della pagana sacralità, umiliatore dell'idolatrica divinità, servitore della vera divinità, nella saggezza zelante, della filosofia amante, della pudicizia osservante, nella verità operatore, dei libri enunciatore, dell'alfabeto di Per'm trascrittore? » [12].

Questi esempi sono sufficienti per comprendere due cose. In primo luogo il fatto che nel corso di due millenni, quelli che separano l'epoca della prima sofistica antica, allorché visse Gorgia, dal tempo della « seconda influenza slava

[9] F. Buslaev, *Russkaja chrestomatija* [Crestomazia russa], Moskva, 1881[3], p. 20.
[10] *Ibidem*, 81.
[11] *Slovo o žitii i o prestavlenii velikogo knjazja Dmitrija Ivanoviča* [Discorso sulla vita e la fine del grande principe Dmitrij Ivanovič], in *Chrestomatija po drevnej russkoj literature* [Crestomazia di letteratura anticorussa], sost. N.K. Gudzogo, Moskva, 1973[8], p. 184.
[12] *Ibidem*, p. 195.

meridionale »[13], allorché visse l'agiografo russo Epifanij, la poetica delle assonanze retoriche non cambiò affatto nei suoi principi, nella sua essenza. Essa conservò la medesima antica imponenza durante tutta l'Antichità e tutto il Medioevo, finché non giunse l'Evo Moderno e non le toccò di decadere inaspettatamente fino al livello dei motteggi da fiera e dell'eloquenza del capitano Lebjadkin.

In secondo luogo, questa poetica non si differenzia dalla poetica della rima a cui siamo abituati solo per il fatto che regola assonanze non nei versi, ma, al contrario, in prosa. È il carattere stesso di queste assonanze che è diverso. Noi siamo abituati non solo al fenomeno di rime grammaticalmente omogenee, ma pure a quello di rime grammaticalmente eterogenee, ed al fatto che queste ultime non siano affatto peggiori ma fors'anche migliori. Noi siamo anche abituati al fatto che un collegamento semantico evidente e scoperto (collegamento di congiunzione o di contrapposizione) delle parole in rima, non solo non è necessario, ma è quasi sconveniente. Le rime *radost'* [gioia] - *mladost'* [giovinezza], *stradan'ja* [sofferenze] - *rydan'ja* [singulti], *ljubov'* [amore] - *krov'* [sangue], *kamen'* [roccia] - *plamen'* [fiamma], *vernyj* [fedele] - *licemernyj* [ipocrita], proprio per questo motivo risultano banali e quindi scadenti, per il fatto cioè che l'affinità logica tra la giovinezza e la possibilità di gioire, tra il dolore ed i singhiozzi, tra l'amore ed il sangue è a tutti evidente, cosí come la contrapposizione logica tra la sincerità e l'ipocrisia ed anche tra le proprietà della roccia (il freddo, l'immutabilità) e le proprietà del fuoco (il calore, la vivacità). Queste parole sono già preventivamente per cosí dire associate l'una all'altra dalla psicologia collettiva della lingua, e pertanto non possono incontrarsi nella rima in modo improvviso e inaspettato, come due sconosciuti. Di regola la poesia dell'Evo Moderno preferisce la possibilità di mettere in rima il sostantivo con il verbo o l'aggettivo con il gerundio all'uniformità della rima suffissaleflessiva, una realizzazione della quale è la rima « verbale », biasimata ai tempi di Puskin[14]. Ancora, ci siamo abituati

[13] Cfr. D.S. Lichačev, *Nekatorye zadači izučenija vtorogo južnoslavjanskogo vlijanija v Rossii* [Alcuni obiettivi dello studio della seconda influenza slava meridionale in Russia], in *IV Meždunarodnyj s'ezd slavistov. Doklady* [IV Congresso internazionale degli slavisti. Relazioni], Moskva, 1960.
[14] V. Žirmunskij, *Rifma, ee istorija i teorija*, cit., p. 85.

ad una rima orientata in fin dei conti non all'occhio, ma all'orecchio, per la qual cosa è indispensabile l'assonanza dell'ultima sillaba accentata, mentre l'identità della desinenza è superflua; è possibile mettere in rima *ukòly* [punzecchiature] e *vesëloj* [della allegra; pronuncia - *vesjòloj*], ma non è ammesso ad esempio *ukòly* e *predèly* [limiti], *vesëloj* e *mìloj* [cara], (ed è quello che si chiama dissonanza). Nella poetica della rima propria dell'Europa moderna prevale la tendenza verso l'illusione dei sensi, pressappoco come nella pittura dell'Europa moderna da Tiziano e Franz Hals fino agli impressionisti, la quale raggiunge il proprio risultato nel fondersi di pennellate « inesatte » ad una certa distanza.

Il principio interno dell'omoteleuto antico e medioevale si differenzia da questa poetica quasi come il profilo nettamente tracciato del vaso attico o dell'icona bizantina si differenzia dalla « pastosa » fattura, possibile soltanto nella pittura ad olio. L'omoteleuto non si rivolge soltanto all'orecchio, e neanche soltanto all'occhio; esso si rivolge alla ragione. La somiglianza fonetica delle parole può essere di per sé non molto grande; l'assonanza *zabludšim* [smarriti] - *pogibšim* [perduti] è insufficiente per una rima, mentre può essere pienamente sufficiente per un corretto omoteleuto. Questa somiglianza fonetica non ha però valore autonomo, bensí accessorio; essa è soltanto il segno di un'araldica verbale, segno che mette in risalto le parole privilegiate, che attesta il loro parallelismo logico-sintattico e che sottolinea la loro convergenza o contrapposizione semantica. *Zabludšim* e *pogibšim* sono forme grammaticali identiche; sono membri paralleli della proposizione; infine, sono quasi sinonimi. La stessa cosa si può dire delle espressioni di Gorgia *na ukrašenie* [per decorazione] e *na proslavlenie* [per glorificazione], degli epiteti *neskazuemoe* [indicibile], *neopisuemoe* [indescrivibile], *neiz"jasnimoe* [inesplicabile] che si trovano in Anfilochio, dell'infinita sequenza di *pominaetsja* [è ricordato], *vozveščaetsja* [è annunciato], *proslavljaetsja* [è glorificato] (sedici in totale) che ci presenta Proclo. I participi *osveščaem* [illuminata], *obychaem* [odorante], *oglašaem* [echeggiante] che troviamo in Ilarione, non sono, naturalmente, sinonimi, e tuttavia essi descrivono azioni logicamente parallele a livello dei tre sensi, la vista, l'olfatto e l'udito. Al contrario ἔριδος [con la lotta] e εἰρηνης [con la pace] in Gorgia, *spasitelja* [salvatore] e *pro-*

klinatelja [esecratore], *popiratelja* [umiliatore] e *služitelja* [servitore] in Epifanio sono tutti antonimi uniti da un rapporto di contrapposizione. Nella poesia russa moderna Blok si comportò a volte nello stesso modo, costruendo rime « a senso » e legando *solnca* [del sole] a *sérdca* [del cuore], *za mysom* [al di là del promontorio] e *nad morem* [sul mare], *tepljatsja* [ardono appena] e *krestjatsja* [si segnano] (per contiguità), *zábyt'i* [deliqui] e *pamjati* [della memoria] (per contrapposizione). Ma ciò che in Blok era specificità individuale dello stile ed allontanamento dalla norma, per il retore antico o per il letterato medioevale era norma.

Tale è la differenza tra l'antico omoteleuto ed il tipo di rima in versi a cui siamo abituati. Questo non significa però che proprio attraverso tali caratteristiche esso differisca in genere da ogni rima in versi, dal concetto stesso di rima in versi. Niente affatto: nei primi tempi della sua esistenza, la rima in versi, già costituitasi come tale, assume l'apparenza dell'omoteleuto. Il lettore russo può persuadersi di ciò almeno sulla base della poesia sillabica del XVII secolo. Simeon Polockij mette in rima *žiti* [vivere] e *byti* [essere], *roditelju* [al genitore] e *blagodetelju* [al benefattore], *plenennyj* [catturato] e *zamknennyj* [rinchiuso], *upravil* [diresse] e *nastavil* [istruí], *starosti* [della vecchiaia] e *junosti* [della giovinezza]. Dmitrij Rostovskij mette in rima *kamo* [dove] e *tamo* [là], *prijmet* [accetterà] e *obyjmet* [abbraccerà], *oseniti* [ricoprire] e *chraniti* [conservare], *snijdet* [scenderà] e *vozyjdet* [salirà], *razumno* [ragionevolmente] e *bezumno* [irragionevolmente], *miren* [pacifico] e *smiren* [umile]; la sua *Commedia sulla Dormizione della Madre di Dio* è ripetutamente percorsa dalla rima *nevesta* [fidanzata], *cista* [pura], la quale unisce due concetti chiave di questo dramma sacro russo. La rima sottolinea il parallelismo sintattico:

> Non c'è il peccato che io feci vizioso
> Non c'è la bruttura che io feci vergognoso, questa non
> [facevo io gelato...[15].

Come si vede, non c'è qui niente che avrebbe reso perplesso Gorgia o Proclo di Costantinopoli. Vi troviamo infatti

[15] *Russkaja dramaturgija poslednej četverti XVII i načala XVIII v.* [La drammaturgia russa dell'ultimo quarto del secolo XVII e dell'inizio del XVIII], Moskva, 1972, p. 202.

la medesima associazione di parole omogenee dal punto di vista grammaticale visibilmente accostate o contrapposte su basi logiche, quale si osserva nella pratica della prosa antica e medioevale. Tale rima non si differenzia affatto nella sua costituzione dagli omoteleuti; e ciò nonostante *non* si tratta di omoteleuti, ma di rima in versi. Il criterio è uno solo, e tuttavia determina ogni cosa, e questo criterio è la *regolarità*. Nella prosa si può fare completamente a meno delle assonanze, si possono mettere in rima due parole, gliene si può aggiungere una terza, una quarta, una quinta, fino a che il retore non ne ha abbastanza; Proclo di Costantinopoli, come abbiamo visto, allinea una sequenza di sessanta assonanze, ma con uguale profitto sarebbero potutte essere quindici o sedici, e se proprio nel medesimo brano dell'omelia di Proclo non ci fossero affatto omoteleuti, non verrebbe violata nessuna regola. Quando Epifanij Premudryj infila una dopo l'altra le parole: « consolatore », « nutritore », « elargitore », « correttore », « salvatore », e cosí via, il gusto ed il senso della misura potrebbero dirgli « fermati! », ma nessuna *norma* glielo dice. La rima in versi è obbligatoria, gli omoteleuti sono arbitrari; relativamente alla prima si può parlare di sistema e necessità, relativamente ai secondi, soltanto di tendenza e di possibilità. Per questo la rima baciata di Simeon Polockij e di Dmitrij Rostovskij, simile alle assonanze della prosa retorica, fino alla piú completa indistinguibilità, nella sua essenza è separata da queste da un abisso; per comprendere ciò è sufficiente ricordare che essa è baciata. È facile mostrare che gli omoteleuti non diventarono affatto rime in versi semplicemente per il fatto che dalla prosa penetrarono nella poesia, come in una delle « provincie » dell'universale regno della retorica; questo era accaduto spesso sin dai tempi piú antichi. Propriamente già in Omero ed Esiodo, in Senofane e Teognide si incontrano omoteleuti alla fine di entrambe le metà di un esametro. Un ricercato poeta tragico del V-IV secolo a.C., Agatone, poeta che risentí dell'influsso della sottigliezza sofistica, cosí scriveva:

> Dell'ozio come ufficio ci occupiamo
> Dell'ufficio come ozio ci allettiamo[16].

[16] Agathonis *fragm.* 11.

Entro i confini della letteratura tardo antica l'uso e l'abuso degli omoteleuti raggiunge un'intensità inusuale nell'autore del poema in esametri *Cynegetica* (il cosiddetto Pseudo-Oppiano)[17]. Quando poi in epoca antico-bizantina avvenne la nascita della nuova poesia non piú basata sulla metrica, bensí sull'accento tonico, gli omoteleuti trovarono posto anche là. Con grande efficacia li utilizzò Romano il Melode:

Il celibe in tristezza si maltratta,
Chi ha moglie nei lavori invece schiatta;
Chi non ha figli è afflitto dai tormenti,
Chi ha molti figli, ha piú rodimenti;
Nel matrimonio chi perde la pace,
Chi invece è afflitto perché non ha figli...[18]

Questi omoteleuti potrebbero essere considerate rime, se la loro sequenza non si interrompesse cosí immotivatamente e arbitrariamente. Anche nel poema di Romano sul tradimento di Giuda Iscariota, dove l'uso degli omoteleuti pervade la maggior parte del testo e pertanto si avvicina alla regolarità della rima, esso non diviene obbligatorio in nessun luogo della strofa. Gli omoteleuti rimangono omoteleuti.

E ciò nonostante nella letteratura antico-bizantina appare sempre piú spesso la possibilità di una rima in versi *baciata*, quasi fosse il suo spettro che insiste per avere un'incarnazione. In futuro osserveremo che questo è spesso collegato alla interiore struttura del significato, al motivo culturale della dicotomia, dell'« opposizione duale ». In un oscuro inno degli gnostici-valentiniani, ad esempio, si contrappongono l'un l'altro l'anima e il corpo:

Ciò che è sciupato in spirito ammiro,
Ciò che è consunto in spirito miro:
Carne la quale dall'anima è tratta,
Anima ancora dall'aria disfatta...[19]

Allo stesso modo, quando Sinesio in uno dei suoi inni associa i versi a due a due con un legame fonetico-sintattico,

[17] Cfr. E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, II, Leipzig, 1898, pp. 834-838.
[18] S. Romani Melodi, *Cantica Genuina*, cit., p. 473.
[19] Hippolyti, *Refutatio omnium haeresium*, VI, 37: GCS 26, Hyppolitus, 3, p. 167.

in una maniera che nessuna traduzione può rendere, tale virtuosistico parallelismo è determinato dal parallelismo del contenuto che si riferisce a due soggetti, la prima e la seconda ipostasi della Trinità cristiana:

...χαίροις, ὦ παιδὸς παγά,
χαίροις, ὦ πατρὸς μορΦὰ,
χαίροις, ὦ παιδὸς κρηπίς,
χαίροις, ὦ πατρὸς σΦρηγίς,
χαίροις, ὦ παιδὸς κάρτος,
χαίροις, ὦ πατρὸς κάλλος[20].

Coppie regolari di omoteleuti compaiono inaspettatamente non solo nella poesia, ma anche nella prosa antico-bizantina, in Proclo Costantinopolitano, ad esempio, il quale introdusse in una delle sue omelie un dialogo drammatizzato tra la Vergine Maria ed il promesso sposo Giuseppe. In questo dialogo ogni replica è composta di due membri ed è provvista di un'assonanza geminata; al contrario, gli interventi « d'autore » sono in prosa comune. Cosí comincia Giuseppe: « 'Vai lontano dal giudaico *parentado*, tu che ha preso parte al pagano *peccato*!'. La santa Vergine allora rispondendo con grande mitezza alla sua dura riprovazione, disse: 'Profanata tu mi *pensi*, perché rigonfia nel ventre mi *contempli*?'. E a lei Giuseppe: 'Non si addice ad una donna di *onestà*, che conosca cose incompatibili con la *pietà*!'. Disse la santa: 'Tu che giudichi il caso di *fornicazione*, non concedi un luogo di *giustificazione*?'. E Giuseppe: 'Persisti nella *negazione*, quando è cosí chiara la tua *gestazione*?'. E la santa: 'Ricerca con fede la verità della profetica *predizione*, e conoscerai con certezza questa verità della divina *concezione*' »[21].

Con questo siamo ormai sulla soglia della rima in versi. Il principio della regolarità dell'assonanza è trovato, ed è soltanto l'applicazione di questo principio che è ancora irregolare; nell'inno gnostico, in Sinesio e in Proclo di Costantinopoli questa applicazione è limitata entro i confini di un brano del testo scelto arbitrariamente ed arbitrariamente organizzato secondo una misura. Non rimane che un passo: è sufficiente estendere l'obbligatorietà degli omoteleuti accoppiati all'intera opera poetica o ad uguali porzioni che nel-

[20] Synesii, *Hymnus*, V, 20-25.
[21] Procli, *Oratio V de laude S. Mariae*, 9: PG 65. col. 736.

l'opera si ripetono conformemente ad una norma, cioè alle sue regolari unità strofiche, perché il cammino verso la rima in versi già tracciato a grandi linee negli esperimenti dello Pseudo-Oppiano, di Sinesio e di Proclo di Costantinopoli, sia definitivamente realizzato.

E dunque: fu compiuto questo passo?

Tutti sanno che la rima in versi venne applicata largamente nella letteratura bizantina soltanto verso la fine della sua storia, quando in Occidente la pratica della rima aveva da tempo una ricca tradizione.

Assai meno noto è un altro fatto: già in epoca anticobizantina, comunque non piú tardi del 626, fu composto un testo poetico che presenta *l'applicazione coerente di una rima regolare, e dunque di una rima in versi, in una sequenza di strofe rigorosamente marcate e strutturalmente organizzate dal ritornello, strofe che sono separate l'una dall'altra da equivalenti unità strofiche prive di rima.* Questo fenomeno, a giudicare dalle evidenze, rimase unico; e tuttavia esso si verificò. La letteratura antico-bizantina non solo si accostò alla rima in versi, ma vi pervenne.

Questo fatto tanto importante non è stato fino ad ora né analizzato in modo dettagliato, né valutato adeguatamente, né constatato in modo sufficientemente chiaro. Ciò può apparire strano, trattandosi di un testo ben conosciuto e discretamente studiato. Ma non è poi cosí strano, dal momento che esso è stato fino ad ora esaminato con la piú grande attenzione da critici del testo, da teologi e storici della religione, da storici della musica, da specialisti dell'iconografia bizantina e antico russa. Gli studiosi della storia della rima non hanno ancora avuto modo di farlo.

Il testo di cui stiamo parlando è un inno liturgico; esso si chiama Ὕμνος ἀκάθιστος (letteralmente, « inno durante la cui esecuzione non ci si può sedere », nella traduzione paleoslava *nesedalen*) [22]. Quando, diversi secoli or sono i bizantini e al loro seguito anche altri popoli dell'Europa orientale cominciarono a comporre delle imitazioni di questo inno, cosí

[22] Si veda E. Wellesz, *The Akathistos Hymn*, cit.; O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, V, Freib. i. Breisgau, 1932, pp. 166-167; H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, cit., pp. 427-428; C.A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, cit., pp. 17-28.

che la parola ἀκάθιστος — « acatisto » da denominazione di un testo si trasformò in denominazione di un genere, allora l' Ὕμνος ἀκάθιστος, questo prototipo di tutti i successivi acatisti, per differenziarlo da quelli, in accordo con il suo contenuto, cominciò ad essere chiamato *Acatisto alla Madre di Dio.*

Esaminando attentamente la struttura della forma e del contenuto di questo testo, possiamo « spiare » il momento stesso della nascita della rima in versi nella tradizione letteraria greca. Abbiamo dunque la possibilità di chiarire quale compito semantico fu assegnato fin dall'inizio alla rima in versi. Val dunque la pena di accostarsi a questo antico inno da quel lato da cui non lo si è ancora accostato sufficientemente.

Prima di esaminare il testo è indispensabile conoscere due cose: a quale epoca esso appartenga e fino a che punto sia autentica la forma in cui ci è stato conservato dalla tradizione. Davanti all'Acatisto la nostra posizione è abbastanza problematica: le risposte ad entrambe queste domande da tempo ormai sono oggetto di dispute. Soltanto in questi ultimi tempi le dispute si sono placate ed il problema, almeno in parte, si è chiarito.

Nel corso di un secolo, dai tempi cioè del pioniere dell'innografia bizantina, J.B. Pitra, l'Acatisto è stato attribuito ad autori molto diversi, Apollinare di Laodicea (IV sec.) [23], Romano il Melode (VI sec.) [24], il patriarca Sergio (VII sec.) [25], Giorgio di Pisidia (VII sec.) [26], Giorgio Siculo (VII-VIII secc.), il patriarca Germano (VIII sec.) [27], Cassia (VIII sec.) [28],

[23] Περὶ γνησίας προβορᾶς τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης, Sankt Peterburg, 1880, p. 667.

[24] F. Dolger, *Die byzantinische Dichtung in der Reinsprache*, Berlin, 1958, pp. 53-55; E. Wellesz, *The Akathistos Hymn*, cit., p. XXVII; H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, cit., pp. 427-428; P.F. Krypiakiewicz, *De hymno Acathisti auctore*, in BZ 18 (1909), pp. 357-382, specialmente pp. 374-375.

[25] J. Pitra, *Analecta Sacra spicilegio Solesmensi parata*, I, Parisiis, 1876, 250; W. Christ et Paranikas, *Anthologia Graeca carminum Christianorum*, Lipsiae, 1871, p. LII; E. Bouvy, *Poètes et Mélodes*, Nimes, 1886, pp. 370-371.

[26] J.M. Quercius: PG 92, col. 1338-1339.

[27] Questa attribuzione è adottata da alcuni specialisti sulla base di una indicazione del copista medioevale che trascrisse una traduzione latina dell'Acatisto (si veda piú avanti).

[28] su questa ipotesi di Andreopulos formulata nel 1934, si veda I.

il patriarca Fozio (IX sec.)[29], ed altri ancora[30]. Tale ampiezza di datazioni e di attribuzioni può suscitare lo sconcerto di chiunque. Per fortuna essa sarà immediatamente ridotta, non appena prenderemo in considerazione:

a) che il contenuto teologico-dogmatico dell'Acatisto è possibile soltanto dopo il III Concilio universale (di Efeso), il che esclude tutte le datazioni precedenti il 431;

b) che verso la fine dell'VIII secolo, ovvero proprio agli inizi del IX secolo esisteva già una traduzione completa dell'Acatisto in latino composta nell'ambito dei monasteri della Germania meridionale[31], il che esclude la paternità di Fozio e, a maggior ragione, degli innografi a lui posteriori[32];

c) che quali principali nemici della fede cristiana l'Acatisto nomina gli adoratori del sole seguaci di Zoroastro, e non gli « agariani » e i « saraceni » (gli arabi), il che sarebbe stato in ogni caso assurdo dopo il 651 (caduta del regno dei Sasanidi), ma in sostanza già dopo le conquiste di Abu Berk e di Omar degli anni 30-40 del VII secolo.

Rimane dunque l'intervallo che va dal 431 al 634, il quale è già notevolmente piú limitato; l'Acatisto risulta fuor di ogni dubbio un prodotto dell'epoca bizantina. L'ulteriore messa a punto della datazione è strettamente collegata all'accertamento della forma originale del testo. L'Acatisto è fatto precedere da un inizio che presso i bizantini si usava chiamare « cuculo » (« cappuccio », una specie di « cappello » a copertura della strofa), e questo inizio è molto specifico quanto al tono. Esso rappresenta il canto di « vittoria » e di « lode » rivolto alla Madonna dalla città « liberata dalle avversità » (τῶν δεινῶν), dalla *sua* città, cioè da Costantinopoli[33]; in questo contesto di vittorioso canto di guerra, la Madonna riceve la non troppo comune denominazione di « Comandante-Difensore », e si parla della sua « potenza irresistibile in battaglia » (κράτος ἀπροσμάχητον). Tale testo può essere inteso solo a partire da una situazione perfettamente concreta: « un'invasione di forestieri » giunge fino alla capitale stessa e la minaccia direttamente, ma all'ultimo momento il pericolo è superato. Entro i confini dell'intervallo di due secoli che a noi interessa (431-634) una situazione simile ebbe luogo nell'estate del 626, quando Costantinopoli venne salvata a stento dalle orde di avari, slavi e persiani che la assediavano. Anche la tradizione bizantina lega a questa data l'uso liturgico dell'Acatisto: secondo l'antica notizia del sinassario[34], l'Acatisto venne ascoltato per la prima volta in piedi il 7 agosto del 626, dopo di che esso ricevette il suo nome.

Nel 626, dunque, venne scritto il cuculo di « vittoria » e di « lode » Τῇ ὑπερμάχῳ Στρατηγῷ e venne solennemente eseguito l'intero inno; ma da questo non si deduce affatto che anche quest'ultimo sia stato composto proprio allora. Se ne deduce piuttosto il contrario, giacché è difficile immaginare che una composizione poetica tanto estesa e complessa sia stata scritta e appresa dal cantore o dai cantori nel corso di un solo giorno; a questo si deve aggiungere che il cuculo è chiaramente privo di un legame contenutistico e metrico sufficientemente organico con il testo base. Esso appare piuttosto come un'aggiunta[35]. Nella tradizionale sequenza liturgica dell'Acatisto, inoltre, si è conservato un breve testo poetico che occupa il posto del tropario isolato dall'Acatisto stesso, ma che, in tutta verosimiglianza, rappresenta l'originale cucu-

Rochow, *Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia*, Berlin, 1967 (BBA 38), pp. 57-58.

[29] A. Papadopulo-Keramevs, *Akafist Božej Materi, Rus' i patriarch Fotij* [L'acatisto della Madre di Dio, la Rus' e il patriarca Fozio], VV X, vyp. 1-2, pp. 357-401; J. Rehork, *Hymnos Akatistos. Eine Entgegnung*, in F. Altheim e R. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, II, Berlin, 1965, p. 523.

[30] I. Karabinov, *Postnaja Triod'. Istoričeskij obzor ee plana, sostava, redakcii i slavjanskich perevodov* [Il triodio quaresimale. Rassegna storica del suo disegno, della sua composizione, delle sue redazioni e traduzioni slave], Sankt Peterburg, 1910, pp. 35-50, specialmente pp. 41, 43; N.P. Kondakov, *Ikonografija Bogomateri* [Iconografia della Madre di Dio], II, Petrograd, 1915, pp. 383-388.

[31] *Codex Parisiensis Bibliothecae Mazarinianae 693*. Riportiamo la traduzione del cuculo: « Propugnatori magistratui victoriae, / sicut redempta a duris, gratiarum actiones / rescribo tibi Civitas tua, Dei Genitrix; / sed sicut habens imperium inexpugnabile, / de omnibus periculis me libera / ut clamo tibi: ave, Sponsa Insponsata ».

[32] Si veda M. Huglo, *L'ancienne version de l'hymne Acathiste*, in M, 64 (1951), pp. 27-61; G.G. Meersseman, *Der Hymnus Akathistos im Abendland*, in « Spicilegium Friburgense », 1/2 (1958), pp. 1-35.

[33] Sulla particolare consacrazione di Costantinopoli alla Madre di Dio si veda H. Hunger, *Reich der Neuen Mitte. Der Christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Graz-Wien-Köln, 1965, p. 52.

[34] Questa annotazione del sinassario è contenuta nei manoscritti del Triodio Quaresimale in corrispondenza del sabato della quinta settimana di Quaresima. PG 92, col. 1352 ss.

[35] P.F. Krypiakiewicz, *De hymno Acathisti auctore*, cit., pp. 357-382.

lo dell'inno [36]. Il suo tema e, ciò che è piú importante, il suo ritornello sono identici al tema ed al ritornello dell'Acatisto, la sua forma metrica è prossima alla forma metrica delle strofe. Da ciò si deduce:

a) che il testo originale dell'Acatisto cominciava con questo esordio, mentre l'esordio tradizionale è un'aggiunta realizzata in relazione agli avvenimenti del 626;

b) che, di conseguenza, il 626 non è la data di composizione dell'Acatisto, ma il limite cronologico di questa composizione.

Queste conclusioni possono considerarsi oggigiorno universalmente accettate [37]. L'Acatisto viene ora fatto comunemente risalire all'epoca di Giustiniano ed inoltre studiosi cosí autorevoli come S. Trypanis, F. Dölger, E. Wellesz e H.G. Beck, sulla scia di P. Krypiakievicz [38] sono favorevoli ad attribuirne la paternità a Romano il Melode. Tuttavia questa è soltanto una supposizione. Comunque sia non ci sbaglieremo se lo collocheremo in quel periodo di un secolo e mezzo che raggiunse il suo culmine sotto Giustiniano I e si concluse sotto Eraclio. Per noi è sufficiente.

Come è costruito l'Acatisto?

Il cuculo è seguito da un'alternanza di dodici strofe piú lunghe e di dodici strofe piú brevi; le strofe lunghe hanno dimensioni circa tre volte superiori rispetto a quelle brevi e portano il nome di « ikos » (οἶκοι), cioè « case » — traduzione letterale del termine proprio della poetica sira *bajta*, mentre le strofe minori si chiamano « kontakia » (da non confondere con il termine « kontakion » quale denominazione di un intero poema riferito, ad esempio, a Romano il Melode). Tutti gli ikos, come anche tutti i kontakia, sono legati tra di loro da un uniforme disegno ritmico fondato sull'isosillabismo e sull'alternanza delle sillabe accentate e atone.

La piú importante componente di ogni ikos ed il contrassegno caratteristico della struttura dell'Acatisto nel suo insieme sono i cosiddetti chairetismi, appelli al soggetto celebrato che iniziano con il saluto « *chaire* » (« rallegrati ») e

[36] Esso comincia con le parole Τό προσταχθέν μυστικῶς λαβὼν ἐν γνῶσει (nella traduzione slava « *Povelennaja tajno priem v rasume* » [Avendo ricevuto segretamente nella mente il comando]).
[37] Cfr. C.A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica*, cit., pp. 17-26.
[38] Si veda sopra la nota 24.

che si diffondono in una complessa denominazione di questo soggetto (ad esempio: « rallegrati, ricettacolo della divina saggezza! »). Sui chairetismi dovremo soffermarci.

L'artificio retorico di un tale appello non era una rarità nella prosa omiletica [39]. Sofronio di Gerusalemme, ad esempio, nella sua predica sulla festa dell'Annunciazione pone l'uno dopo l'altro dei chairetismi perfettamente simili legandoli con omoteleuti: « Rallegrati, di celeste felicità genitrice; rallegrati, di sublime felicità nutrice; rallegrati, di salutare felicità datrice... » [40] — e qui interrompiamo la citazione, ma l'elenco è solo iniziato. Tuttavia la differenza tra i chairetismi in prosa e i chairetismi in poesia risiede, come sempre, nella presenza o nell'assenza di regolarità. In primo luogo, nella prosa di Sofronio possono esserci tanti chairetismi quanti se ne vogliono, esattamente come in essa ci possono essere tanti omoteleuti quanti se ne vogliono. In ogni ikos dell'Acatisto, al contrario, il numero di chairetismi è assolutamente invariabile, sei coppie piú uno spaiato, il tredicesimo chairetismo che rappresenta il ritornello, e che come un filo rosso attraversa tutti gli ikos. In secondo luogo, ogni copia di chairetismi è unita dal rigorosissimo isosillabismo e dal parallelismo del disegno tonico. I primi due chairetismi di ogni ikos, ad esempio, sono formati di dieci sillabe, la coppia seguente di tredici, la terza coppia di sedici, e cosí via. Il primo ed il secondo chairetismo rappresentano una combinazione di coreo, giambo, anapesto e anfibraco. In terzo luogo, ogni coppia è collegata da omoteleuti che non abbiamo ormai piú il diritto di chiamare omoteleuti e siamo costretti a chiamare rime, dato che si tratta di rime baciate. La struttura di queste rime si avvicina spesso alla cosiddetta pantorima:

Χαῖρε, δι'ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει·
Χαῖρε, δι'ἧς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει...

Ciascuna parola della prima riga è giustapposta alla parola che ha la stessa collocazione nella seconda riga, è legata ed è in rima con quella. La traduzione può rendere ciò solo in parte.

[39] Cfr. E. Bouvy, *Poètes et Mélodes*, cit., pp. 198-199.
[40] Sophronii, *Homilia II in S. Deiparae Annuntiationem*, 18: PG 87, col. 3237.

Rallegrati, per te la letizia risplenderà!
Rallegrati, per te la mestizia si spegnerà!...

In alcuni casi, la rima può venire a mancare in ogni singola posizione della riga; in casi piú rari manca la rima finale. Tuttavia non c'è nessuna coppia di chairetismi che sia sempre lasciata senza rima, e in questo senso si può parlare di vera e propria regolarità nell'applicazione della rima.

E proprio qui, in quel punto dello sviluppo storico in cui gli omoteleuti si trasformano in rime, giunge al suo limite il principio logico degli omoteleuti, il collegare concetti giustapposti, o comparati o equiparati. « Letizia » e « mestizia », « risplenderà » e « si spegnerà » sono antonimi. In altre parole si tratta dell'indicazione di poli contrapposti della natura universale. In questi poli avvengono dei processi la cui tendenza è essa pure contrapposta, ma il cui significato è unico: la « mestizia » deve « spegnersi » proprio perché la « letizia » deve « risplendere ». Nell'inno si presentano non pochi casi di questo genere. Riportiamo ancora un esempio di antitesi:

Rallegrati, degli angeli multiglorioso sbalordimento!
Rallegrati, dei diavoli multilacrimoso maltrattamento!

Le due righe si riflettono specularmente l'una nell'altra. È come se l'autore vedesse il proprio soggetto sacro al centro, e il bene e il male da entrambe le parti, « a retta » e « a sinistra ». Il « maltrattamento » del male è « multilacrimoso » proprio perché lo « sbalordimento » del bene è « multiglorioso »; l'abbondanza di « gloria » dalla parte retta è contemporaneamente abbondanza di « lacrime » dall'altra parte. Per questo il centro è dato come punto di riferimento, perché ciò che è retto si costituisca come retto e ciò che è sinistro come sinistro, perché il bene sia distinto dal male e la luce dalle tenebre. L'essere viene tagliato in due, e questo è il « giudizio ».

Ma il centro logico non divide solamente; esso altresí unisce. « Rallegrati, tu che congiungi in uno i contrari! », leggiamo in un chairetismo. La rima marca non solo l'antitesi, ma anche il superamento dell'antitesi:

Rallegrati, sommità inaccessibile all'umano conoscere!
Rallegrati, profondità intangibile anche all'angelico scorgere!

« Sommità » e « profondità » sono contrari; essi sono però equiparati. La « sommità » è anche « profondità », la « profondità » è anche « sommità ». Gli uomini e gli angeli sono contrapposti gli uni agli altri, ma sono compresi in un'unica, analoga immagine di impossibilità: l'impossibilità degli angeli non è affatto minore dell'impossibilità degli uomini.

P.A. Florenskij parlava per un caso analogo di « fremente ingegnosità fatta di contrapposizioni antitetiche e di affermazioni antinomiche »[41]. E lo storico marxista inglese G. Thomson notava: « Piú tardi, quando il cristianesimo si fu insediato come classe dominante, esso abbracciò molte idee che originariamente gli erano estranee prendendole a prestito preferibilmente dalla filosofia e dalla retorica greca; tuttavia, non poté cancellare interamente la primitiva dialettica ed essa sopravvisse fino ai nostri giorni imbalsamata nella liturgia, da dove versa disprezzo sui filosofi che non sono capaci di assimilare una verità, così semplice e di per sé evidente, come unione dei contrari »[42]. Quale esempio di tale « primitiva dialettica » Thomson riporta proprio il testo dell'inno da noi esaminato.

Cosí cominciò il plurisecolare cammino della rima[43].

[41] P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 205.

[42] G. Thomson, *Studies in Ancient Greek Society. II: The First Philosophers*, London, 1955, trad. it. *I primi filosofi. Studi nella società greco-antica*, Firenze, 1973, p. 343 [l'autore cita dall'ed. Dž. Tomson, *Issledovanija po istorii drevnegrečeskogo obščestva. II, Pervye filosofy*, Moskva, 1959].

[43] È rimarchevole il fatto che l'assimilazione dell'Acatisto sia avvenuta in Occidente in quello stesso ambiente del monastero di San Gallo che dette Notker il Balbuziente e l'innografo Tuotilone; da questo ambiente provenne il primigenio impulso modellatore che determinò il destino plurisecolare del genere della sequenza.

Conclusione

Già ad un primo esame approfondito, la letteratura antico-bizantina appare come un'unità straordinariamente complessa e dinamica, la quale malgrado tutte le contraddizioni, anzi proprio attraverso le contraddizioni, rivela una logica indiscutibile. Lo spettacolo che essa presenta può attrarre o respingere, ma non è comunque privo di significato.

È questo il tempo della coerente perdita di significato ovvero del ripensamento delle millenarie forme della cultura greco-romana, ma è anche il tempo della scoperta di nuove possibilità al servizio dell'imminente millennio medioevale. Anche se si vuole vedere di quest'epoca soltanto il suo lato negativo (il che sarebbe di per sé un'ignominiosa ingiustizia), anche allora essa è tutto tranne che una deserta voragine nella storia dell'umanità. Il dissesto e la decomposizione liberano la contraddizione fondamentale fino ad allora rimasta assopita alla base della civiltà. Lo spostamento e la demolizione svelano allo sguardo analitico strutture prima celate, e tutto ciò che è misterioso diventa chiaro. La crisi è come un'« analisi » oggettiva a cui la realtà sottopone se stessa, anticipando i nostri tentativi di analisi; non a caso la parola « crisi » significa « giudizio » ed è imparentata con la parola « critica ». E tuttavia l'epoca di cui parliamo non è stata soltanto una fine; è di gran lunga piú importante il fatto che essa sia stata un inizio. Crollò il Serapieion alessandrino, ma a Costantinopoli Santa Sofia rimase in piedi. Il tempo distruggeva, ma nello stesso tempo esso costruiva e costruiva per un lungo tempo. Tra il dissesto e la decomposizione fu trovato un nuovo sistema di equilibri, quello che abbiamo appena chiamato un'unità dinamica.

Parlando della letteratura antico-bizantina come di una

unità dinamica occorre distinguere alcuni aspetti di questa unità.

In primo luogo, questa unità di livelli è un'unità trasversale che va da capo a fondo: da ciò che è piú generale a ciò che è piú particolare, da ciò che è piú « mentale » fino all'ultima concretezza verbale. I livelli proprio perché livelli, sono livelli di un tutto, e la loro differenza è determinata dal loro reciproco rapporto.

In questo libro si sono fatte alcune ipotesi sul rapporto che lega le cose piú diverse:

l'ideologia politica dello stato bizantino e la teoria del simbolo nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita, nonché tra questi due fenomeni da un lato e la pratica della metafora nei poeti antico-bizantini dall'altro (i capitoli tra loro complementari *Segno, insegna, simbolo* e *Il mondo come enigma e come soluzione*);

il proposito « didascalico » degli innografi antico-bizantini ed il sistema di metrica ed allitterazione da loro elaborato (capitolo *Il mondo come scuola*);

il mondo burocratico degli scribi di Costantinopoli e l'elevata sensibilità verso l'aspetto grafico del testo letterario (capitolo *La parola e il libro*);

le antinomie della dottrina cristiana e la strofa di Romano il Melode con la caratteristica contrapposizione di testo base e ritornello (capitolo *L'accordo nel disaccordo*);

alcune tradizioni dell'antico procedimento mentale, tradizioni riattualizzate da Bisanzio e l'apparire della rima in versi nell'Acatisto (capitolo *La nascita della rima dallo spirito della « dialettica » greca*).

L'autore non sa evidentemente se il lettore trova convincenti queste ipotesi. Assai piú decisamente di ogni singola ipotesi, egli difende l'indirizzo stesso delle ricerche. Il legame tra diversi livelli va necessariamente ricercato ricordandosi che i livelli rimangono diversi, e senza immaginare il loro legame né come una rigida connessione meccanica, né come qualcosa di simile ad una partecipazione magica. L'autore assicura al lettore che neanche in un brutto sogno a lui è parso che le metafore o gli acrostici non fossero altro che l'espressione della « psicoideologia » di certi strati della società antico-bizantina o la materializzazione di certe astratte categorie della dottrina filosofica o teologica. Una metafora

è prima di tutto una metafora, un acrostico è un acrostico; lo studioso della letteratura cessa di essere uno studioso della letteratura, se non gli sono care tautologie di questo genere. Altra cosa è affermare, come fa Thomas Mann, che il mondo sia rotondo e pieno. Una metafora e un acrostico non si compongono da soli, li compongono degli uomini per altri uomini, e la natura degli uomini, che non si riduce all'atto della composizione, è presente in un modo o nell'altro in quest'atto, in modo diretto oppure obliquo, in modo adeguato oppure ingannevole. Non si deve fissare rigidamente la simbolica dello Pseudo-Dionigi alla struttura politica della monarchia antico-bizantina; tuttavia se questa simbolica di per sé poteva anche fare a meno dello stato dei romei (ed ecco il motivo del suo rinascere anche in altre epoche, in altre condizioni sociali [1]), lo stato dei romei, a quanto pare, non avrebbe potuto funzionare senza l'aiuto di costruzioni semiotiche di questo tipo. Ciò è piuttosto importante.

In secondo luogo, l'unità costituita dalla letteratura antico-bizantina è un'unità di contrari che si completano l'un l'altro nell'ambito del sistema di cui garantiscono l'equilibrio con il loro reciproco supporto. Ad esempio, è difficile che si possa aprioristicamente intravedere qualche cosa di comune tra l'eccessiva assenza di artifici stilistici nei primi agiografi e l'eccessiva ricercatezza degli autori loro contemporanei sul genere

[1] Com'è noto, la dottrina dello Pseudo-Areopagita apparí attuale a Giovanni Scoto Eriugena, il quale lavorò presso la corte semibarbarica di Carlo il Calvo nel IX secolo, ai pensatori georgiani dei secoli XI-XII, a Sugerio di Saint-Denis che, nella Francia del XII secolo, creò il fondamento filosofico per la nascente arte gotica, agli scolastici occidentali del XIII secolo, a Dante e Meister Eckhart che vissero nel critico XIV secolo, a Nicola Cusano e Dionisio Cartusiano, attivi durante il Rinascimento, e infine agli uomini di lettere della Rus' dei secoli XIV-XVII, costituendo l'elemento comune di concezioni assolutamente diverse. Si veda ad esempio: A. Brilliantov, *Vlijanie vostočnogo bogoslovija na zapadnoe v proizvedenijach Ioanna Skota Erigena* [L'influenza della teologia orientale su quella occidentale nelle opere di Giovanni Scoto Eriugena], Sankt Petersburg, 1896; Š. Chidašeli, *Osnovnye mirovozrenčeskie napravlenija v feodal'noj Gruzii* [Le fondamentali tendenze concettuali nella Georgia feudale], Tbilisi, 1962; N.A. Sidorova, *Očerki po istorii rannej gorodskoj kul'tury vo Francii* [Studi di storia della antica cultura cittadina in Francia], Moskva, 1953, pp. 341-342; A.I. Klibanov, *K probleme antičnogo nasledija v pamjatnikach drevnerusskoj pis'mennosti* [Sul problema dell'antico retaggio nei monumenti della letteratura antico-russa], TODRL, 13, Moskva-Leningrad, 1957 (l'articolo contiene alcune affermazioni dubbie); Cl. Baeumker, *Witelo: Ein Philosoph und Naturforscher des dreizehnten Jahrhundert*, Münster, 1908.

di quello Pseudo-Dionigi il quale veramente « non dirà in semplicità neppure una parola ». Uno degli obiettivi del capitolo *Il mondo come scuola* è di mettere a nudo quella logica secondo le cui leggi nell'universo « scolastico » l'ideale della semplicità infantile e la tendenza verso i grovigli della « saggezza » si condizionano reciprocamente, determinando insieme la poetica della letteratura « didascalica », dove la ricercatezza è ingenua e l'ingenuità non è affatto ingenua ed è piuttosto ricercata. In generale, ogni cultura vive dell'equilibrata lotta dei contrari; per usare le parole di Eraclito, « l'armonia nascosta è piú profonda di quella apparente ». Ciò in cui la cultura antico-bizantina si distingue è il fatto che nella sua sfera le estremità sono particolarmente contrastanti e la loro riduzione all'unità è particolarmente paradossale. Uno dei capitoli di questo libro, come il lettore ricorderà, è intitolato *Umiliazione e dignità dell'uomo,* ed esso con ogni sua parola a cominciare dal titolo parla di questo carattere di contrasto e di paradosso proprio del panorama dell'anima, della comprensione della società, delle idee morali e dei gusti letterari. In verità, tuttavia, anche altri capitoli, basandosi su materiale diverso, conducono alla medesima conclusione.

In terzo luogo, l'unità della letteratura antico-bizantina è un'unità di principi di poetica che danno forma all'opera nell'ambito di tendenze ideologico-confessionali contrastanti. Com'è noto, nel IV e perfino nel V secolo la tendenza pagana rimase assai influente. Il IV secolo produsse la filosofia magico-politica dei neoplatonici di Pergamo, la pubblicistica religiosa dell'imperatore Giuliano, l'imponente prosa oratoria di Libanio, Imerio e Temistio; il confine tra i secoli IV e V, gli splendidi epigrammi di Pallade; il V secolo, l'epos dionisiaco di Nonno, i poemi dei suoi discepoli, la grandiosa sintesi filosofica di Proclo, l'opera storica di Zosimo orientata in senso anticristiano. E non è poco. Negare che la lotta ideologica incruenta, ma talora anche cruenta, costituí per gli uomini piú consapevoli del tempo una parte molto importante della loro vita, sarebbe un paradosso di cattivo gusto. Altra cosa è affermare che nella quotidianità del processo storico e culturale il cristianesimo ed il paganesimo si contrapponessero completamente l'uno all'altro, come un « mondo » compatto e impenetrabile si contrappone ad un altro « mondo ». In generale questo non accade nella storia, e non accadde neanche allora.

Uomini concreti in situazioni sociali concrete entrarono in rapporti di contatto ed in rapporti di conflitto secondo ordini i piú diversi. La chiesa fu lacerata dalle eresie e dagli scismi; per il teologo cristiano Atanasio Alessandrino, per esempio, un altro teologo cristiano, Ario, è un nemico ideologico che rappresenta un pericolo di gran lunga maggiore di qualsiasi pagano che odii il cristianesimo in quanto tale. Ma anche i pagani, com'è noto, accolsero piuttosto freddamente l'esaltazione mistica dell'imperatore Giuliano, i suoi progetti a proposito di riforme e la sua solerzia a proposito di olocausti. E che cosa dire poi di questo personaggio, del pagano antico-bizantino? Il popolano di Gaza, devoto secondo il costume antico alle licenziosità dei culti della fecondità, e l'asceta neoplatonico che con gli strumenti del digiuno e della dialettica si prepara all'estasi entrano a pari livello in questa categoria astratta; tra di loro, però, c'è poco di comune. La vita conosceva anche casi intermedi. Sinesio su di un piano di rapporti era legato a Ipazia, la donna-filosofo di scuola neoplatonica, e su di un altro piano con il vescovo di Alessandria Teofilo; Ipazia fu da lui decantata in una commossa poesia, e dalle mani di Teofilo ricevette la dignità episcopale. Com'è noto, Ipazia fu fatta a pezzi dal fanatico volgo di Alessandria educato prima di tutto da Teofilo (per la verità, questo successe già dopo la sua morte, come, a quanto sembra, dopo la morte di Sinesio). È ancor piú significativo il fatto che Sinesio non fosse affatto un camaleonte bifronte, non raro a quel tempo: dopo la sua elezione a vescovo, ad esempio, egli ritenne un suo dovere morale quello di raccontare apertamente i suoi dubbi a proposito del dogma ecclesiale. « Uomo retto » lo definisce Wilamowitz-Moellendorff [2]. E tuttavia egli poteva conciliare in se stesso senza una particolare frattura spirituale e senza un trauma psichico [3], il « proprio uomo » per Ipazia ed il « proprio uomo » per Teofilo; due ordini sociologico-culturali apparentemente inconciliabili si intersecano realmente nella sua persona. Ma è particolarmente caratteristico degli strati colti della società antico-bizantina il tipo dell'indifferente religioso. Il rappresentante di questo tipo credeva

[2] U. von Wilamovitz-Moellendorff, *Kleine Schriften II. Nachdruck der 1 Aufl.*, Berlin, 1971, p. 172.
[3] Cfr. *ibidem*, pp. 172-179.

o giudicava rispettabile il credere nella provvidenza divina che vigila sulla legge morale, e tuttavia era scettico nei confronti dei tentativi di conoscere la natura della divinità; i grovigli della metafisica pagana e cristiana lo lasciavano indifferente, mentre le manifestazioni dell'esaltazione fanatica dell'uno o dell'altra parte lo nauseavano. Se c'era un qualche genere di mistica che agitava il suo cuore, era il mistico entusiasmo davanti alla misteriosa grandezza dell'impero. Un personaggio simile fu Ammiano Marcellino, contemporaneo e cronista delle vicende di Giuliano; tale fu ancora Procopio, contemporaneo e cronista delle vicende di Giustiniano. Pertanto il quadro che si spalanca davanti agli occhi dello storico è abbastanza variegato e contraddittorio; esso è lontano dalla dicromia araldica, che divide in sfera cristiana e sfera pagana. A noi tuttavia interessa ora non la storia della religione e neppure la storia della letteratura, ma la poetica della letteratura, cioè il sistema dei principi piú generali che determinano tutta la produzione letteraria dell'epoca. Per noi, dunque, la cosa piú importante da notare è che le fondamenta della letteratura antico-bizantina siano state gettate in una collaborazione tra cristiani e pagani.

In nessun modo essi potevano sfuggire a questa forzata collaborazione. Le forme della cultura possiedono una propria logica obiettiva in certa misura indipendente dalla concezione della personalità creatrice. Vediamo ad esempio che le implicazioni estetiche dell'ontologia nel sistema pagano di Proclo sono uguali a quelle della filosofia cristiana di Gregorio Nisseno e di coloro che professano le sue stesse idee (capitolo *L'essere come perfezione...*); che la grottesca struttura della metafora nel poema pagano di Nonno, *Le Dionisiache,* è la stessa della sua parafrasi del Vangelo, e che essa mostra una notevole somiglianza con l'opera di fantasia del pensatore cristiano Pseudo-Areopagita (capitolo *Il mondo come enigma e soluzione*); che le edificanti immagini della natura delle prediche di Basilio di Cesarea si associano perfettamente alla didattica pagana di Eliano (capitolo *Il mondo come scuola*).

E questo è ovvio. Per i contemporanei di Atanasio Alessandrino e di Giuliano l'Apostata era possibile scegliere, nel senso che era possibile prendere le parti dell'uno o dell'altro (senza parlare del fatto che era possibile prendere le parti degli ariani, oppure degli gnostici, oppure eludere completamente la scelta). Per loro non esisteva la scelta tra essere o non essere uomini del proprio tempo. Questo non era deciso da loro [4].

Consideriamo almeno l'imperatore Giuliano che ha eccitato l'immaginazione di tanti storici e letterati. Egli fu un rappresentante della religione pagana in lotta contro la religione cristiana; contrariamente al suo mito romantico, egli non era e non poteva essere un rappresentante della cultura antica contro la cultura bizantina. Egli ne è piuttosto un precursore. L'autore della lettera al sacerdote Arsachio e dei discorsi *Al re Sole* e *Alla Madre degli dei* appare come un tipo di *imperatore-teologo* storicamente originale che ammonisce i suoi sudditi, definisce ciò in cui si deve credere, compone lodi in onore delle potenze divine, prescrive norme di comportamento ai servitori del culto non come riempimento del tempo libero, bensí proprio come diritto e dovere dell'autocrate Nella sua concezione l'imperatore è il difensore dell'autentica fede, tenendo presente il fatto che per lui l'autentica fede è la fede pagana. È già sufficiente la sua sola attività letteraria in merito alla formulazione dei dogmi ed alla composizione degli inni in prosa [5] per distinguerlo nettamente da tutti i personaggi della storia antica, ed assegnargli la sua collocazione storica originale sulla linea che dagli editti

[4] Quanto detto può essere riferito, in parte, a tutti gli uomini dell'epoca di Atanasio e di Giuliano, ma, pienamente, solo alla popolazione della metà orientale e grecofona dell'Impero Romano, cioè, per cosí dire, ai futuri « bizantini ». I fautori e pensatori dell'opposizione pagana nel senato dell'occidente latino, sul genere di Simmaco, danno realmente l'impressione di essere gli « ultimi romani », ospiti provenienti da un'altra epoca piú antica. Questa impressione in parte è illusoria, in parte risponde a verità; non ci dobbiamo infatti dimenticare di una cosa molto importante, e cioè che se il cammino dell'Impero Orientale portò al medioevo bizantino, il cammino dell'Impero Occidentale portò in un vicolo cieco. L'opera dei pagani era condannata qui come là, e tuttavia in Giamblico, Giuliano e Proclo si può trovare una capacità di iniziativa, un'intraprendenza spirituale che non si rinviene nella cerchia di Simmaco e di Macrobio. L'ideologia pagana in Occidente difese se stessa dall'azione del tempo col risultato di uscire dal tempo e di fossilizzarsi.

[5] Per il IV secolo l'inno in prosa è il tipo normale di inno; a titolo di esempio si può nominare il V discorso di Libanio, l'inno ad Artemide. Soltanto nel V secolo lo sviluppo della poesia produce gli inni esametrici di Proclo. Gli inni tonici della chiesa cristiana dal punto di vista dell'antica prosodia sono anch'essi una forma di « prosa »; il loro tessuto verbale, il loro lessico e la loro eufonia sono legati alle tradizioni dell'eloquenza prosastica, non alle tradizioni della poesia.

religiosi di Costantino conduce ai lavori dogmatici ed innografici di Giustiniano e degli altri autocrati bizantini [6]. A questo va aggiunto lo « smascheramento » dei dogmi altrui, siano essi i dogmi degli eterodossi (cristiani) o degli eretici che tradiscono la propria bandiera (« i cinici ignoranti » del cinico Eraclio) [7]. La nostra immaginazione vede volentieri in Giuliano « l'ultimo greco »; forse, invece, l'hanno giudicato piú precisamente i suoi nemici ideologici, i cristiani delle generazioni a lui piú vicine che videro in lui un « apostata », il re di uno stato sacro, che ha apostatato dalla fede dello stato sacro [8]. Nella figura di Giuliano vi sono non pochi tratti che obbligano a ricordarsi che egli era un contemporaneo dei primi monaci dell'Egitto. Uno di questi è l'atteggiamento di scherno verso il proprio corpo tendente verso lo *jurodstvo*, la derisione del corpo, e questo tratto determina sia lo stile del suo comportamento sia la poetica della fissazione letteraria della sua personalità. Quando ad esempio egli si vanta del fatto che nella barba ruvida e arruffata « i pidocchi vanno e vengono come le belve nella fitta boscaglia » [9], quando manifesta la disponibilità a rendere conto ai suoi sudditi di ogni sua verruca [10], quando poi racconta dettagliatamente che una volta sola nella sua vita egli ha vomitato [11], non siamo piú di fronte alla naturalezza antica, ma a qualcosa di completamente diverso. Non si tratta neppure di cinismo, giacché il cinismo è incompatibile sia con la posizione dell'imperatore, sia con la mistica trepidazione dello zelante servitore degli dei; com'è

[6] Cfr. G. Downey, *Julian and Justinian and the Unity of Faith and Culture*, in « Church History », 28 (1959), pp. 7-28. Com'è noto a Giustiniano viene attribuito il tropario « Figlio Unigenito », a Leone VI il Saggio numerose omelie e canti liturgici; perfino a nome dell'imperatore iconoclasta Teofilo ci è pervenuta una stichira per la Domenica delle Palme.

[7] Le critiche di Giuliano ai cinici possiedono un carattere teologico: secondo la sua opinione, i cinici si permettono di deridere i miti senza comprendere la loro santità e la loro divinità, e senza sapere interpretare correttamente il mistero che essi racchiudono.

[8] Naturalmente Giuliano deve il soprannome di « Apostata » innanzi tutto alla circostanza di aver ricevuto il battesimo da giovane e di essere stato perfino ordinato « lettore » (il piú basso grado della gerarchia ecclesiastica).

[9] *Misopogon* 3 [l'autore si avvale della traduzione di Ju. Šul'c presente in *Pozdnjaja grečeskaja proza* [La tarda prosa greca], Moskva, 1960, p. 652].

[10] *Ibidem*.

[11] *Misopogon* 7; *Pozdnjaja grečeskaja proza*, cit., pp. 653-654.

noto, quando a Giuliano toccò di imbattersi negli echi dell'antica libertà cinica nel discorrere, questi gli parvero esempi di ateismo [12]. Se davanti alla posizione letteraria di Giuliano si può ancora parlare di cinismo, è forse solo in riferimento allo specifico cinismo di tipo prebizantino, quello che nella persona di Massimo-Erone, l'antagonista di Gregorio Nazianzeno, si congiunge con la dignità vescovile [13]. È meglio allora indicarlo come *jurodstvo*. Naturalmente lo *jurodstvo* di Giuliano è lontano dall'ideale cristiano in tanto in quanto non ha niente di comune con l'umiltà (il che d'altronde si poteva dire in realtà di piú di un monaco cristiano); eppure esso rimane *jurodstvo*. « Quando sono a teatro, — dichiara Giuliano —, il mio aspetto è quello di uno che va a questi spettacoli come un condannato » [14]. Egli va come un condannato agli spettacoli, ma il suo stesso aspetto è rappresentato come uno spettacolo per giungere alla conoscenza universale; in altre parole, egli colloca al posto dell'antico teatro la teatralità pedagogicamente orientata dell'eccentricità dello *jurodivyj* [15]. Questo « padre » di una chiesa pagana che non si è realizzata non ha meno titoli dei « padri » della chiesa cristiana per essere inserito nel panorama tracciato nel capitolo *Il mondo come scuola*.

Autori contemporanei disputano tra loro, ma per disputare occorre che essi parlino la stessa lingua, altrimenti, la disputa non avviene. La storia della letteratura studia le vicende della disputa, mentre l'analisi della poetica è l'analisi della lingua nella quale viene condotta la disputa. Quando si parla di poetica antico-bizantina è particolarmente importante assumere a pari titolo materiale pagano e cristiano; in tal modo

[12] Cfr. sopra la nota 7. Naturalmente la fede nel carattere profondamente religioso di tutta l'antica grecità costringe Giuliano ad affermare che i fondatori del cinismo erano pieni di *pietas* e di santità, e che soltanto i loro indegni seguaci erano diventati degli irriverenti derisori.

[13] Questo Massimo, deriso nei giambi di Gregorio, in un primo momento fu preso dallo stesso Gregorio per un asceta cristiano, dopo di ché varie vicende condussero alla sua illegittima ordinazione a vescovo di Costantinopoli. In verità, quando egli si presentò a Roma, papa Damaso rimase scioccato dal suo aspetto di cinico e domandò « se fosse un cristiano ». Si veda V.V. Bolotov, *Lekcii po istorii drevnej Cerkvi. IV. Istorija Cerkvi v period vselenskich soborov. III. Istorija bogoslovskoj misli*, cit., p. 107.

[14] *Misopogon* 3; *Pozdnjaja grečeskaja proza*, cit., p. 653.

[15] Sullo « spettacolistico » e sul « teatrale » nel fenomeno dello *jurodstvo* si vedano le osservazioni di A.M. Pančenko in D.S. Lichačev e A.M. Pančenko, *« Smechovoj mir » Drevnej Rusi* [Il « mondo del riso » dell'Antica Rus'], Leningrad, 1976.

affiorerà il carattere oggettivo delle forme della cultura sottomesse a necessità interna ed entro un certo limite indipendenti da ciò che avviene nella testa del lettore. Celebrando gli dei pagani del sole, Nonno utilizza la perifrasi ὑψίδρομος ἐλατήρ (« altoviaggiante cocchiere »)[16]; celebrando Cristo, egli ricorre alla medesima perifrasi[17]. Questa non è un'immagine pagana o cristiana; è un'immagine antico-bizantina. Essa possiede un'esatta corrispondenza nell'arte figurativa; tale corrispondenza, che sottolinea la sua necessità, la sua inevitabilità per l'epoca, è il mosaico dell'inizio del IV secolo che raffigura Cristo sulla quadriga « altoviaggiante » di Elios e con la corona di raggi solari, il quale orna il cosiddetto sepolcro Giulio (attualmente nascosto sotto la cattedrale di S. Pietro a Roma). A quel tempo un'immagine simile era compresa ed era necessaria a uomini delle piú opposte convinzioni religiose. In un tempo diverso essa non sarebbe stata né capita, né necessaria a nessuno.

Ancora una volta, le forme della cultura mostrano di possedere una propria logica. Altra cosa è che anche le convinzioni degli uomini influenzino le forme della cultura e che tale influsso possa essere altresí legato agli sforzi coscienti dei partecipanti al processo storico e possa andare per sentieri nascosti, inattesi. Quest'ultima questione è fors'anche piú interessante della prima per gli studiosi della poetica. Difficilmente vale la pena di spiegare ad esempio che il cristianesimo stimolò il carattere ascetico, « spiritualistico »[18] della figuratività antico-bizantina; tale era infatti l'obiettivo dichiaratamente proclamato, lo scopo imposto dalla nuova concezione del mondo agli scrittori. Nessuno però impose a nessuno lo scopo di orientalizzare il sistema della letteratura greca pagana. Lo stimolo verso la sintesi estetica di occidente ed

[16] Su Elios si veda Nonni Panopolitani, *Dionysiaca*, X, 141; su Fetonte, *ibidem*, XXXVII, XXXVIII, 310.

[17] Nonni Panopolitani, *Paraphrasis S. Evangelii secundum Ioannem*, X, 131-132: PG 43, col. 837.

[18] È già da molto tempo che il termine « spiritualismo » è entrato nell'uso per caratterizzare l'ideale estetico bizantino (cfr. ad esempio V.N. Lazarev, *Istorija vizantijskoj živopisi* [Storia della pittura bizantina], I, Moskva, 1947, *passim*). Tenendo conto di quell'aspetto della questione che si è esaminato alla fine del capitolo *L'ordine del cosmo e l'ordine della storia*, questo termine desta i dubbi ben conosciuti (il platonismo è assai piú « spiritualistico » del cristianesimo). Tuttavia l'uso abituale della parola è per tutti comprensibile ed è perciò di grande comodità pratica.

oriente non entrò mai a far parte né dell'astratta « essenza » del cristianesimo, né delle coscienti intenzioni dei suoi fautori. Proprio il cristianesimo, tuttavia, le aprí la strada. Gli uomini che vivevano nelle condizioni reali e concrete di quel tempo potevano dire e pensare a volontà, « incoraggeremo la spiritualità e soffocheremo la sensualità »; essi non potevano né dire e neppure pensare, « assimileremo l'atteggiamento verso la parola, verso la metafora e verso l'assonanza che è proprio del Vicino Oriente ». Chi era sufficientemente maturo da percepire il problema nel suo insieme, impegnava tutte le sue forze proprio nel non assimilare niente di orientale; l'opera di un autore cristiano cosí ortodosso e rappresentativo per la sua epoca come Gregorio Nazianzeno è definita dalla cosciente volontà di conservare le forme della lingua antica, come strumento per la trasmissione del contenuto cristiano. Ma il processo non dipese dalla volontà cosciente dell'uno o dell'altro autore. Il cristianesimo come oggetto della storia della religione, e piú in generale della storia delle idee è una cosa; il fatto del cristianesimo come una delle componenti paritarie della concreta situazione storico-letteraria è un'altra, completamente un'altra cosa. L'assimilazione dell'esperienza letteraria del Vicino Oriente non scaturí dalla dottrina del cristianesimo come un'esigenza compresa soggettivamente; essa scaturí proprio dal fatto cristiano come una conseguenza oggettiva.

Altrettanto logicamente essa scaturí dal fatto dell'assolutismo posteriore a Diocleziano, sebbene non fosse in nessun modo postulato dall'ideologia ufficiale di questo assolutismo. Al contrario piuttosto: essendo Costantinopoli la « Nuova Roma », pensando gli imperatori « romei » a loro stessi come a imperatori « romani » — il lettore si rammenti il capitolo *Segno, insegna, simbolo* —, gli elementi formali della tradizione estetica antica risultavano necessari al fine pratico di propagandarne la continuità statale-culturale. Si giunse fino a fatti strani, grotteschi, ma niente affatto casuali. Nel 377, ad esempio, il famoso oratore Temistio pronunciò davanti al senato di Costantinopoli un discorso in lode degli imperatori cristiani Graziano e Valente. E il tema del discorso, e l'occasione in cui fu pronunciato possiedono un carattere rigorosamente ufficiale; Temistio, egli stesso innalzato alla dignità senatoriale, si era da tempo specializzato nel pronunciare di-

scorsi di questo genere. A maggior ragione risulta singolare il titolo del discorso: *Discorso erotico, o del bellissimo re*[19]. Temistio non si limita a scomodare l'ombra di Socrate, il maestro della saggezza « erotica » dei dialoghi platonici. Tutto il tessuto verbale del discorso è minuziosamente intessuto di allusioni a quei dialoghi ed è ornato da un'ambigua metafora « erotica ». Come Socrate si definiva « ammiratore » o « adoratore » (ἐραστή) della bellezza del giovane Carmide o di Alcibiade, cosí Temistio si dichiara « ammiratore » o « adoratore » delle bellezze del potere imperiale, delle leggi e cosí via[20]. Tutto è attirato nella sfera dell'Eros, di un Eros, s'intende, esclusivamente filosofico. La città di Costantinopoli è una bellezza, e l'oratore desidera che tra la « bellezza » come città e le « bellezze » come sovrani esista un rapporto di reciproco amore[21]. Questo discorso non rimane affatto isolato. In discorsi altrettanto ufficiali Temistio loda in modo simile Costantino[22], e cosí dice del severo Costanzo: « nella bellezza regale che io tento di contemplare e della quale mi mostro entusiasta spettatore, c'è uno splendore magnifico ed esteriore (ἀγλαία) »[23]. Ecco il linguaggio con cui i retori si rivolgevano ai sovrani cristiani del IV secolo, ed essi sapevano che non sarebbe stato considerato fuori luogo. La leggera nausea che proviamo nel leggere testi simili non ci dispensa dal dovere di spiegare a noi stessi il posto che essi ebbero nella vita e nella cultura. Da ciò si rende evidente quale esigenza di topica antica sorse naturalmente nell'ambito ufficiale dell'ideologia imperiale pseudocristiana[24] ed a quale degenerazione, travisamento ed inaridimento essa soggiacque in questo ambito. Le immagini del classicismo andavano bene per i complessi elogi rivolti al regime; quando era necessario trovare seriamente un qualche significato per la vita dell'uomo sotto quel regime, esse funzionavano male. Lo splendore intellettuale ed artistico del classicismo di corte da Costantino a Giustiniano è come un'esile pellicola iridata su di una profondità oscura ma feconda. Diversi secoli prima era cominciata[25], in questa stessa oscurità, l'assimilazione delle ca-

[19] Ἐρωτικὸς ἢ περὶ κάλλους βασιλικου (*Oratio XIII*).

[20] Sopra tutte le altre viene applicata ininterrottamente ad entrambi gli imperatori la parola παιδικά, assimilata direttamente dall'odioso lessico dell'amore omosessuale. Ciò non significa affatto che Graziano e Valente amino le immagini ambigue; ciò significa che essi amano le immagini classicistiche. Piú esattamente, l'ordinamento statale che stava dietro di loro esigeva tali immagini.

[21] *Oratio XIII*, p. 180 a 257 Schenkl-Downey.

[22] *Oratio I*, p. 17 b 24 Schenkl-Downey.

[23] *Oratio IV*, p. 51 c 74 Schenkl-Downey.

[24] Naturalmente gli autori piú tardi non si permisero quegli eccessi che si permise il pagano Temistio; tuttavia la topica dell'attrattiva erotica rimane nell'arsenale della propaganda ufficiosa bizantina. All'imperatore ci si rivolgeva con l'esclamazione: « Bramosia di tutto l'universo! » (Constantini Porphyrogenetis, *De cerimoniis*, I, 71, 78). Inneggiando al duce di Tessalonica Michele Paleologo (XII secolo), l'autore del *Timarione* afferma con grande serietà che l'autoritario egemone « era scortato e preceduto dai Cupidi, dalle Muse e dalle Grazie » e che l'espressione dei suoi occhi mostrava la « grazia di Afrodite » [l'autore si avvale della traduzione di S.V. Poljakova e I.V. Felenkovskaja comparsa in VV, VI (1935), p. 368-369]. Verosimilmente è proprio dalla sfera dell'encomio ufficiale che motivi simili penetrano nel genere dei carteggi tra amici e nella letteratura religiosa. In ogni caso difficilmente vale la pena di spiegarli come « repressione sessuale » e di descriverli come « sfrenatezza terminologica » e « audacia delle metafore » (A.P. Každan, *Bisanzio e la sua civiltà*, cit.; cfr. gli echi di questa concezione nel ricco lavoro di Ja. N. Ljubarskij, *Vnešnij oblik geroev Michaila Psella. (K ponimaniju chudožestvennych vozmožnostej vizantijskoj istoriografii)* [L'aspetto esteriore dei personaggi di Michele Psello. (Sulle possibilità artistiche della storiografia bizantina)], in *Vizantijskaja literatura* [Letteratura bizantina], Moskva, 1974, p. 258. Sembra che non si tratti di affrancamento e di coraggio, bensí di convenzionalità letteraria estremamente razionale e cerimoniosa, la quale caratterizza non tanto la psicologia delle persone quanto piuttosto, per cosí dire, la « psicologia » del genere encomiastico (e solo indirettamente, attraverso la « materialità » del genere, anche le persone). Non è questa un'infrazione all'etichetta, ma l'etichetta stessa percepita per di piú come antica etichetta. Quando il testo di Michele Psello esaminato nel già menzionato articolo di Ja. H. Ljubarskij elogia dettagliatamente le mammelle o le cosce della defunta sorella di Psello, all'autore bizantino non viene neppure in mente che cosí non si deve parlare di una sorella o di una morta dal momento che egli crede ancor piú fortemente che cosí si *debba* parlare nella ekfrasis encomiastica. Il genere è piú importante del soggetto.

[25] Abbiamo trattato dell'anticipazione della sintesi bizantina negli ambienti periferici della letteratura di lingua greca dell'epoca ellenistica e romana in rapporto ai testi tardo giudaici scritti in greco nelle miscellanee: *Tipologija i vzaimosvjazi literatur drevnego mira* [Tipologia e correlazioni tra le letterature del mondo antico], Moskva, 1971, pp. 233-251; *Tipologija i vzaimosvjazi srednekovych literatur Vostoka i Zapada* [Tipologia e correlazioni tra le letterature medioevali dell'Oriente e dell'Occidente], Moskva, 1974, pp. 185-190. In generale è un peccato che questa periferia letteraria non avendo generato capolavori ma avendo dato compimento negli apocrifi e in altra letteratura dello stesso tipo a modelli straordinariamente duraturi per i secoli a venire, sia rimasta fino ad ora una poco studiata « terra di nessuno » in mezzo ai campi degli storici della letteratura e gli storici della religione, degli orientalisti e dei grecisti. Meglio di ogni altra cosa è stata studiata la storia degli schemi dei soggetti, assai peggio i principi del rapporto con la parola e della costruzione dell'immagine. In questo campo quasi tutto il lavoro è ancora da cominciare.

pacità creative presenti nel Vicino Oriente, assimilazione ora stimolata da tutto il sistema di vita.

Il percorso di Romano il Melode che da Berytus=Beyrut viene alla capitale sul Bosforo, è un simbolo di grande portata. La letteratura antico-bizantina assimilò i principali aspetti del tradizionale approccio del Vicino Oriente verso la rappresentazione dell'uomo nella sua « vergogna » e nella sua « gloria » (capitolo *Umiliazione e dignità dell'uomo*), verso la parola « didattica » (capitolo *Il mondo come scuola*), verso il testo realizzato graficamente (capitolo *La parola e il libro*). Questa ricezione è uno dei temi che attraversa tutto il libro. Da un capitolo all'altro, per le multiformi componenti della tradizione letteraria si segue una rotta unica ed uniforme: la letteratura ebraica antica, che aveva dietro alle spalle l'esperienza dell'Egitto, della Mesopotamia, di Ugarit, — la letteratura sira dei tempi di Efrem il Siro — la sintesi bizantina. La Siria è un indispensabile anello di congiunzione tra i millenni « biblici » ed il medioevo pagano greco; non è un caso che la lingua stessa in cui scrivevano gli autori siri non sia altro che una fase tardiva della lingua aramaica. Il cristianesimo che si dimostrò in unione con lo spirito del tempo, per un periodo storico breve ma importante, conferí ai siri lo status di autorevoli educatori. Lo studioso della cultura antico-bizantina non può comprendere nulla se non tiene un occhio costantemente rivolto a Nisibi ed Edessa. Purtroppo l'analisi estetica dei monumenti della letteratura sira è tuttora un compito del futuro. Di piú: è un compito improrogabile.

Dietro le spalle della Siria non c'era soltanto il mondo della tradizione palestino-aramaica; c'era anche l'Iran. La cultura sira si sviluppava principalmente sul territorio dello stato dei Sasanidi; Afraate era soprannominato « saggio della Persia », Isacco il Siro fu attivo in un monastero tra i monti della Susiana. L'Iran, che sulla base dello zoroastrismo aveva dato forma definitiva all'ideologia del potere sacro e della guerra santa, forní i « paradigmi » principali non solo alla civiltà bizantina, ma anche alla civiltà medioevale in generale. La campagna dello scià Cosroe II Parwis contro Gerusalemme (614) fu un lontano prototipo delle Crociate; con la differenza che questa fu una campagna *contro* la « Croce ». L'imperatore Eraclio guidò la guerra in difesa della « Croce »; ma egli pensava con le medesime categorie del suo antagoni-

sta orientale. Gli storici della cultura hanno molto da raccontare sull'assimilazione dello stile dei rituali della corte sasanide da parte dell'ordinamento statale tardo romano ed antico-bizantino da Diocleziano a Giustiniano [26]; gli storici dell'arte hanno ancor piú da raccontare a proposito dell'influenza dell'Iran sull'iconografia e la stilistica della pittura e della scultura sacra e di corte, nonché sui motivi decorativi [27]. Per gli storici della letteratura i motivi reconditi del legame della Tarda Antichità e del primo Impero Bizantino con l'Iran sono, ahimè, completamente oscuri; per ora è piú assennato parlare soltanto di assimilazione di concreti motivi apocrifi (ad esempio, nell'*Inno della perla* di origine siriaca, di cui si parla nel capitolo *Umiliazione e dignità dell'uomo*). L'autore di questo libro riconosce con amarezza la propria incompetenza di fronte agli argomenti iranici, e tuttavia non si è risolto ad esimersi dal dovere di rammentare al lettore, almeno per sommi capi, la presenza di questa grande civiltà ad Oriente della sfera delle terre cristiane.

Effettivamente la cultura antico-bizantina assimilò largamente forme orientali. Tuttavia, a proposito dell'attività letteraria si può ripetere a maggior ragione ciò che O. Demus affermò a proposito dell'arte di Bisanzio: « La rielaborazione di queste forme orientali avviene in presenza di una scelta esigente di ciò che poteva essere unito alla tradizione antica » [28]. Questo è esatto, in particolare poi se sotto il termine « tradizione antica » non si comprende solo l'eredità dei motivi e delle forme antiche, tutto l'arsenale della stilizzazione classicista, bensí qualcosa di piú sostanziale, di piú profondo: relativamente alla letteratura, ci si riferisce qui all'atteggiamento verso la parola, alla psicologia della percezione del discorso in tutta la sua intimità, con tutti i suoi « segreti »

[26] Cfr. G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, cit., pp. 56-58.

[27] « L'immagine del re dei re circondato dai suoi dignitari serví agli artisti bizantini da modello per la rappresentazione del Cristo trionfante seduto sul trono in mezzo alle gerarchie celesti » (R. Ghirshman, *Iran. Parther und Sasaniden*, München, 1962, p. 395). Cfr. anche gli innumerevoli lavori di Strzygowski, il quale ha sostenuto con grande energia la genesi orientale del linguaggio formale dell'arte bizantina, come ad esempio: J. Strzygovski, *Die Schicksale des Hellenismus in der bildenden Kunst*, Leipzig, 1905.

[28] Dall'introduzione del libro di J. Hutter, *Frühchristliche Kunst. Byzantinische Kunst*, Stuttgart, 1968 (Belser Stilgeschichte), p. 5.

ben coperti, a ciò insomma la cui percezione è piú indispensabile allo studioso e la cui descrizione gli è piú difficile. Come tale, la rima in versi, ad esempio, è assolutamente estranea alla « tradizione antica » in un'accezione ristretta di questi termini. Tuttavia nel capitolo *La nascita della rima dallo spirito della « dialettica greca »* ci siamo sforzati di sondare il legame tra la rima, quale affiora in un inno liturgico antico-bizantino, e la predilezione greca per il gioco intellettuale-verbale che aveva un tempo segnato il volto della tecnica aforistica di Eraclito o della retorica di Gorgia. Anche nei prodotti meno classicisti, la letteratura antico-bizantina non diveniva « orientale » *tout-court*; essa restava diversa, e precisamente « occidentale-orientale ». Questo è già il quarto motivo su cui fondare l'affermazione della letteratura antico-bizantina come sistema di unità dinamica.

Se definiamo il primo Impero di Bisanzio come un fenomeno « di frontiera », questo sarà esatto sia in rapporto alla frontiera spaziale, la quale divise l'occidente balcanico-italico dall'oriente anatolico-levantino, sia in rapporto alla frontiera temporale, la quale divise l'Antichità dal Medioevo. Bisanzio realizzò se stessa come parziale soppressione dell'una e dell'altra frontiera; essa funse infatti da interscambio tra Grecia ed Asia, interscambio complicato dall'intercompenetrazione di continuità classica e di novità. È per questo motivo che lo studio della letteratura antico-bizantina è cosí difficile e cosí interessante. In essa l'antica tradizione millenaria rivela con imprevista intensità i suoi schemi iniziali, mette a nudo l'ossatura dei suoi artifici, e giunge infine al suo stesso limite.

Glossario

Glossario

Vengono trattati soltanto quei termini specifici dell'uso letterario e, in parte, del lessico filosofico e ideologico dell'epoca antico-bizantina (in misura minore, dell'Antichità) di cui non è stata fornita una spiegazione diretta nel corso del libro.

Acàtisto
genere di inno ecclesiale elaborato (nel suo unico modello) in epoca antico-bizantina, la cui influenza si estese alla letteratura greca del maturo e del tardo Medioevo e da questa passò alle altre letterature dell'Europa orientale. Non dissimile dal kontakion (v.) nei caratteri principali, l'acatisto se ne distingue per i seguenti motivi: a) il numero di ikos (v.) rigorosamente fissi, e precisamente dodici; b) l'indispensabile presenza di ogni ikos di dodici chairetismi (v.) accoppiati, con l'aggiunta di un tredicesimo spaiato, che rimane invariato e rappresenta il ritornello; c) la regolare alternanza degli ikos con dodici strofe piú brevi che hanno un altro ritornello (« alleluia ») e sono denominate « kontakia » (da non confondere con l'altro significato della parola!). Nella tradizione russa si affermò la consuetudine non del tutto corretta di annoverare il cuculo (v.) tra i kontakia, nel qual caso essi risultano tredici.

Canone
genere innografico bizantino creato verso il secolo VIII, sostituí il kontakion (v.) sia nell'ambito della produzione letteraria sia in quello dell'uso ecclesiastico, attestando in tal modo la fine dell'epoca antico-bizantina nell'innografia. La struttura del canone è piuttosto complessa: esso consiste di nove « canti » (normalmente di otto, dal momento che il secondo manca in tutti i canoni ad esclusione di quelli quaresimali), e nel contempo ogni « canto » correlato ad un determinato momento biblico si compone di irmos (« inizio ») e di tropari; la completa sequenza liturgica del canone comprende anche altre componenti. La poetica del canone si distingue per la solenne staticità e la calma ampollosità; la narrazione dimostrativa, caratteristica del kontakion, perde cosí la sua importanza.

Centoni
testi poetici composti di versi o di emistichi tratti da altri testi; sono caratteristici della letteratura latina della Tarda Antichità.

Chairetismi
saluti rivolti al santo a cui è dedicata la celebrazione, i quali si compongono della parola « chaire » (letteralmente « rallegrati » e di espressioni che descrivono il santo; è elemento degli ikos (v.) e dell'acatisto (v.).

Cuculo
« cappello », inizio del kontakion (v.) o dell'acatisto (v.) assimilabile agli ikos (v.) per l'unico ritornello ma da essi distinto per la struttura metrica.

Diatriba
nella letteratura antica, il genere dell'« esortazione » o « denuncia » filosofico-moralistica che imita la viva intonazione della discussione verbale.

Eidos
nella tradizione platonica l'idea-immagine, essenza ideale nella sua manifestazione concreta, oggetto plasticamente compiuto della contemplazione intellettuale.

Ekfrasis
descrizione retorica o poetica.

Encomio
discorso elogiativo.

Esegesi
interpretazione del testo, soprattutto di quello sacro.

Ikos
negli inni ecclesiastici antico-bizantini (i kontakia [v.] ed il contiguo acatisto [v.]), strofa di tipo particolare, di dimensioni abbastanza rilevanti e dotata di una complessa struttura metrica uniforme limitatamente ad ogni singolo inno.

Kontakion
genere cardine dell'innografia antico-bizantina, fu composto nei secoli V-VI, conobbe la massima fioritura nell'epoca di Romano il Melode (v. *Indice dei nomi*) e il declino nei secoli VII-VIII. Le dimensioni normali del kontakion variano da 18 a 24 ikos (v.) uniti da un'uguale struttura metrica e dal ritornello; il cuculo (v.) che li precede ha struttura metrica diversa e dimensioni minori, ma lo stesso ritornello. Le prime lettere del cuculo e di tutti gli ikos formano solitamente un acrostico (ad esempio, « composizione dell'umile Romano »). La poetica del kontakion lascia molto posto alla descrizione didascalica: il poeta narra episodi biblici o agiografici, aggiungendovi dettagli espressivi e rappresentando nelle persone i dialoghi drammatici tra i personaggi. Accanto a ciò va rilevata l'intonazione omiletica diretta a forgiare il kontakion nello spirito delle tradizioni della diatriba (v.). La metrica dei kontakia è sillabica e, a differenza dell'antica versificazione, si basa sull'accento tonico. Dopo il trionfo del canone (v.) nell'uso liturgico rimasero soltanto strofe isolate dei piú famosi kontakia (solitamente coppie di strofe, il cuculo e il primo ikos), e la stessa parola « kontakion » cominciò ad essere usata in un'accezione completamente diversa.

Metafrasi
trasposizione letteraria.

Notarikòn
procedimento « magico » che consiste nel leggere le parole come abbreviazioni di altre parole.

Omoteleuti
corrispondenze ritmiche utilizzate nella retorica antica e bizantina.

Omotonismo
principio di organizzazione di un certo gruppo di testi della poesia ecclesiastica antico-bizantina, principio che li distingue da tutti gli altri testi innografici che vengono costruiti sul fondamento di una regolare alternanza di versi differenti per dimensione e metrica nelle corrispondenti posizioni di ogni strofa. Nel kontakion (v.) è raro e limitato alla presenza del cuculo (v.) e del ritornello, i quali fanno capo ad un comune principio. Gli inni puramente omotonici costituiscono un genere particolare scomparso con la fine dell'epoca antico-bizantina.

Parabola
espressione del pensiero in forma di allegoria.

Parresia
« libertà di parola », diritto di parlare di fronte a Dio o agli uomini senza timore, senza timidezza né turbamento. L'antica coscienza classica considerò la parresia un attributo del cittadino soggetto di tutti i diritti tra pari aventi diritto (l'opposto è l'imbarazzo e la sottomissione del servo). La coscienza cristiana vide nella parresia un dono di Dio perduto dall'uomo a causa del peccato originale; solo il giusto che ha vinto il peccato fino in fondo acquista nuovamente l'antica prerogativa umana.

« Sinfonia »
nell'ideologia ufficiale bizantina la necessaria armonia tra stato e chiesa, imperatore e patriarca.

Sugittà
genere innografico siriaco caratterizzato dalla drammatizzazione dialogica del soggetto biblico o agiografico rappresentato « nei personaggi ».

Indice dei nomi

Indice dei nomi

In questo indice si sono fornite notizie dettagliate solo sulle personalità della storia e della letteratura tardo antica e bizantina. In altri casi, si chiarisce brevemente il motivo per cui la personalità in questione viene nominata nel contesto del libro. [Dei personaggi largamente noti al lettore occidentale sono state indicate in questa edizione italiana solo le date di nascita e di morte].

Abraham a Santa Clara (al secolo Johannes Ulrich Megerle, 1644-1709), omileta popolare e scrittore tedesco, 249.

Abu Bekr (m. 634), califfo (632-634) sotto il quale cominciarono le conquiste arabe, 314.

Adamanzio (prima metà sec. IV), greco, autore di un trattato di fisiognomica, 229.

Adriano (76-138), 109.

Afraate (m. dopo il 345), scrittore della chiesa siriaca, visse nel territorio dell'Impero persiano. Il pensiero di Afraate è assolutamente libero dall'influsso della filosofia greca; per contro, vi si sente chiaramente l'influsso della tradizione medio-orientale, giudaico-aramaica, 141, 334.

Agatone (m. 401 ca. a.C.), 309.

Agazia di Mirina (536-582), storico ed epigrammatista antico-bizantino dell'epoca di Giustiniano. Nativo dell'Asia Minore, dotto uomo di legge di Costantinopoli (fu detto « lo scolastico »). Gli epigrammi di Agazia uniscono motivi cristiani con la tradizionale topica pagana caratterizzata da una certa stilizzazione; al centro della sua opera si colloca l'esaltazione dell'amore sensuale. Compilò una raccolta di epigrammi antichi ed antico-bizantini, che costituí una delle fonti dell'*Antologia Palatina* di Costantino Cefala, 32

Agostino Aurelio, santo (354-430), pensatore e scrittore cristiano, eminente rappresentante della patristica latina, delle cui concezioni portanti forní l'espressione definitiva. Nativo dell'Africa settentrionale, insegnò retorica in patria e a Milano; infatuatosi del manicheismo e dello scetticismo, per i cammini della speculazione neoplatonica pervenne al cristianesimo; vescovo di Ippona, città dell'Africa settentrionale, prese parte con grande energia ai conflitti

ecclesiali della sua epoca (dispute con i donatisti e specialmente con i pelagiani). Come Basilio di Cesarea, Gregorio Nazianzeno e Gregorio Nisseno, Agostino ebbe a piena disposizione l'apparato intellettuale creato dall'antichità, ma rivelò una grande originalità di pensiero. La sua ontologia segue nel complesso il neoplatonismo, e tuttavia presenta nella concezione della natura di Dio e dell'uomo una connotazione fortemente personale. La caratteristica innovativa del suo pensiero fu l'attenzione a due problemi tralasciati dall'antichità classica: la dinamica dell'anima umana e la dinamica della storia dell'umanità. Al primo problema sono dedicate le *Confessioni*, autobiografia lirica che descrive la formazione interiore di Agostino dagli anni della prima infanzia alla definitiva adesione all'ortodossia cristiana; sebbene tipica dell'epoca (un parallelo si può almeno fare con i motivi 'confessori' presenti nella lirica di Gregorio Nazianzeno e specialmente nel suo poema *De vita sua*) essa è contemporaneamente unica per l'energia dell'autoanalisi. Al secondo problema — la dialettica della storia concepita misticamente — è dedicato il trattato *La città di Dio*, scritto sotto l'impressione del saccheggio di Roma ad opera delle orde di Alarico nel 410, 12, 14, 54, 58, 59, 71, 77, 92, 138, 143, 146-149, 231, 269.

Alarico I (320-410), 38, 50.

Alcuino (730 ca.-804), 279, 280.

Alessandro Ianneo (m. 103 a.C.), re degli Ebrei della dinastia degli Asmonei, 99.

Alessandro Magno (356-323 a.C.), 39, 89, 135, 165, 186, 189.

Ammiano Marcellino (330 ca.-fine IV sec.), storico della Tarda Antichità, antiocheno di origine, scrisse in latino, 166, 221, 326.

Anassagora (500 ca.-428 a.C.), 129.

Anassimandro (611 ca.-546 a.C.), 78, 79.

Anastasio (non si riesce a datare con precisione la sua esistenza, essendo state formulate fino ad ora solo problematiche ipotesi), poeta ecclesiastico antico-bizantino, vicino a Romano il Melode (v.), autore di un kontakion (v. *Glossario*) *Sui defunti* che ha goduto di grande popolarità, 61, 248.

Andrea di Creta (660 ca.-740 ca.), omileta e poeta ecclesiastico bizantino, creatore di un nuovo genere di innografia, il canone (v. *Glossario*), nel quale fu pure maestro. Nativo di Damasco, monaco a Gerusalemme, diacono a Costantinopoli, morí arcivescovo della città di Gortina, a Creta. La sua opera piú conosciuta è il *Grande canone*, canto quaresimale di 250 strofe che forniscono una serie di incessanti variazioni sul tema penitenziale. La conseguente staticità dello stile di Andrea di Creta e la congiunta riduzione dell'elemento narrativo e dimostrativo segnarono la fine dell'epoca della creazione innografica antico-bizantina, contraddistinta dalla figura di Romano il Melode (v.), 14, 150, 151.

Anfilochio di Cesarea, o d'Iconio (m. dopo il 394), omileta e poeta

antico-bizantino, nativo di Cesarea della Cappadocia, vescovo di Iconio, amico di Basilio di Cesarea, di Gregorio Nisseno e Gregorio Nazianzeno, 304, 307.

Anselmo d'Aosta, vescovo di Canterbury (1033-1109), filosofo e teologo medioevale, pensatore cardine della prima scolastica, 72.

Antinoo (sec. II), favorito dell'imperatore Adriano (v.), si suicidò e venne divinizzato, 109.

Antioco I, Sotere (regnò dal 281/0 al 262/1 a.C.), monarca ellenistico, fondatore della dinastia dei Seleucidi, 135.

Apollinaire, Guillaume (1880-1918), 250.

Apollinare di Laodicea (310 ca.-390), teologo e poeta antico-bizantino, vescovo della città sira di Laodicea. Dato che la dottrina di Apollinare fu giudicata eretica, le sue opere ci sono pervenute quasi esclusivamente sotto altri nomi; pertanto, alla sua personalità di autore sono legati complessi problemi di attribuzione, 313.

Apollonio Rodio (295 ca.-215 a.C.), poeta ellenistico, nel suo poema *Le Argonautiche* tentò di rigenerare la poesia epica su nuove basi, unendone la forma monumentale ad una raffinata indagine psicologica, 192.

Ario (m. 336), teologo antico-bizantino, famoso « eresiarca », negò la consustanzialità, la coeternità e la pari dignità tra la seconda persona della Trinità (il Figlio, il Logos) e la prima (il Padre); secondo la sua dottrina il Figlio è separato dal Padre da un abisso ontologico, essendo, al pari dell'intero universo, creatura del Padre, quantunque creatura particolare, scelta, intermedia tra Dio e l'universo. Nel corso del IV secolo l'arianesimo contese all'ortodossia, non senza alcuni successi, il ruolo di religione predominante dell'impero, subendo una definitiva disfatta solo con il II Concilio Ecumenico nel 381; rimase tuttavia la fede ufficiale di alcuni regni barbari. L'opera principale di Ario, *Thalia*, andata successivamente perduta, nella quale secondo il modello dell'antica menippea i versi si alternano alla prosa, godette un tempo di una considerevole popolarità, 246, 325.

Ariosto, Ludovico (1474-1533), 254.

Aristippo di Cirene (435 ca.-360 ca. a.C.), filosofo dell'antica Grecia, discepolo di Socrate, insegnò il piacere moderato quale scopo piú alto della vita (edonismo filosofico), 109.

Aristofane (445 ca.-386 ca. a.C.), 186, 263, 264, 271, 284.

Aristotele (384-322 a.C.), 27, 28, 63, 67, 81, 84, 87, 88, 90, 107, 158, 185, 210, 270.

Arsenio (sec. IV-V), asceta cristiano; illustre e colto cittadino di Costantinopoli, divenne monaco nel deserto egiziano, 241.

Atanasio Alessandrino (295-373), teologo e pastore della chiesa antico-bizantina, vescovo di Alessandria, principale oppositore di Ario (v.) e di suoi seguaci, promotore di una lotta incessante contro l'arianesimo, fu esiliato ben cinque volte per le sue convinzioni.

Nella storia della letteratura è ricordato soprattutto come autore della vita dell'asceta egiziano Antonio; questa vita (alla quale, tra l'altro, risale il motivo delle « tentazioni di sant'Antonio » cosí comune nell'arte e nella letteratura europea) segna l'inizio della leggenda monastica bizantina, 78, 170, 223, 224, 325-327.

Ateneo di Neucrati (sec. II-III d.C.), scrittore della tarda antichità, autore del dialogo *I commensali dotti*, monumento del sapere enciclopedico, 270, 271.

Augusto (63 a.C.-14 d.C.), 95, 97, 193.

Bach, Johann Sebastian (1685-1750), 172.

Bacone, Francesco (1561-1626), 82.

Bardesane (Bar Daisan; m. 222), teologo e filosofo cristiano siro di tendenza eretica (nei piú recenti studi, il legame con lo gnosticismo è stato messo in questione), poeta religioso di grande ascendente, fu uno dei fondatori della letteratura in lingua siriaca e ne anticipò la fioritura del IV e V secolo; esercitò una certa influenza, limitatamente nell'ambito letterario, anche su quegli scrittori siri ortodossi, come Efrem il Siro (v.), i quali polemizzarono aspramente con lui quanto a questioni di fede, 246, 248.

Barhadhbeshabha (sec. VI-VII), scrittore e pastore della chiesa siriaca, visse nel territorio dell'Impero persiano. A quanto sembra, fu direttore della scuola di Nisibi e, successivamente, vescovo della città di Halwan. Autore del trattato *La causa della fondazione delle scuole*, 226.

Basilio di Cesarea (Basilio il Grande) (330 ca.-379), pastore della chiesa antico-bizantina, pensatore e scrittore, fu a capo del gruppo cosiddetto dei Cappadoci, al quale appartennero anche gli amici di Basilio Gregorio Nazianzeno (v.) e Anfilochio di Cesarea (v.), e suo fratello Gregorio Nisseno (v.). Figlio di un agiato retore e possidente, Basilio ricevette un'ottima formazione retorica e filosofica nella scuola della natia Cesarea di Cappodocia, quindi a Costantinopoli ed Atene (ad Atene studiarono insieme a lui Gregorio Nazianzeno, suo futuro compagno, e Giuliano, futuro imperatore e nemico giurato del Cristianesimo). Come vescovo di Cesarea (dal 370) egli svolse una grande attività pratica, edificando nei terreni abbandonati della città un complesso di edifici per beneficenza; contemporaneamente lavorò al consolidamento delle forze ortodosse in opposizione all'arianesimo su tutto il territorio dell'impero, nel quale esso si era impiantato a livello ufficiale (v. Ario); in tal mondo egli proseguí l'opera di Atanasio Alessandrino (v.) e preparò il trionfo dell'ortodossia del 381, prima del quale, tuttavia, egli morí. La produzione letteraria di Basilio, che si distingue per l'alto livello, soggiace interamente a scopi concreti; la tecnica retorica della cosiddetta seconda sofistica diventa nelle sue mani uno strumento atto ad agire direttamente sulle menti. Notevole influsso esercitò su di lui Plutarco con il suo psicologismo pratico, col suo vivo interesse per le possibili mani-

festazioni del comportamento umano e con il suo orientamento edificante. Come pensatore, Basilio sentí l'influsso del platonismo e del neoplatonismo; tuttavia nel complesso gli è proprio il ricorso a filoni popolari accessibili della tradizione culturale antica (la dottrina di Posidonio sulla simpatia di tutti gli esseri, un certo moralismo corrente), capaci di attirare grandi cerchie di uditori e di lettori. Nella memoria dei bizantini Basilio rimase come uno dei grandi *padri* della chiesa orientale, accanto a Gregorio Nazianzeno (v.) e Giovanni Crisostomo (v.), 66, 83, 84, 131, 230, 232-236, 241, 242, 290, 326.

Basilio I (il Macedone) (836-886), fondatore della dinastia macedone, da contadino della Tracia divenne imperatore bizantino (867-886), 20, 21, 48

Baumgarten, Alexander Gottlieb (1714-1762), 63, 70.

Benedetto da Norcia (480 ca.-m. dopo il 529), asceta italiano, condusse per qualche tempo vita da eremita a Subiaco, quindi organizzò il monastero cenobitico di Monte Cassino; la regola da lui elaborata – regola che esige dal monaco disciplina ed impegno lavorativo, fu accettata da tutto il monachesimo occidentale anticomedioevale e ne fece un'importante forza economica e civilizzatrice, 50.

Beroso, o Bel-usur-sun (sec. IV-III a.C.), dotto sacerdote di Babilonia, autore di una *Storia babilonese*, che godette di grande popolarità tra gli antichi eruditi dell'epoca ellenistica e romana, 135-137.

Blok, Aleksander (1880-1921), 308.

Böhme, Jacob (1575-1624), 278.

Boileau, Nicolas (1636-1711), 28, 29.

Bruto, Marco Giunio (85-42 a.C.), 110.

Callimaco (n. prima del 300-240 ca. a.C.), 192, 271.

Callistene (370 ca.-327 a.C.), storiografo di corte di Alessandro Magno (v.), che seguí in tutte le sue campagne; venne giustiziato per avergli rifiutato la proskynesis, 89, 99.

Calvino, Giovanni (1509-1564), 59.

Carlo il Calvo (823-877), 323.

Carlo Magno (742-814), 38, 160.

Cartusiano, Dionisio (1402-1471), segretario di Nicolò Cusano (v.), uno degli ultimi pensatori sistematici della mistica e della scolastica tradizionali, 323.

Cassia (Kasia, Ikasia, Eikasia, Kassiane), poetessa bizantina del sec. IX alla quale sono attribuiti canti liturgici, nonché giambi didattici e satirici, 95, 313.

Cassio Longino, Gaio (m. 42 a.C.), 110.

Catone Uticense, Marco Porcio (95-46 a.C.), uomo politico dell'antica

Roma, di parte repubblicana, si trafisse con la spada dopo la vittoria di Cesare, 110.

Cecaumeno (1015/1020-1078), scrittore bizantino, autore dei cosiddetti *Consigli e racconti*, manuale di saggezza quotidiana, 51.

Celso (sec. II), filosofo greco, intorno al 178 scrisse un'opera polemica contro il cristianesimo, *La vera dottrina*, di cui possiamo trovare alcuni brani nella confutazione composta da Origene (v.), 112, 138.

Cesare, Caio Giulio (100-44 a.C.), 97.

Cheraskov, Michail Matveevič (1733-1807), poeta russo, autore dell'epos classicista *Rossiade*, 254.

Cicerone, Marco Tullio (106-43 a.C.), 59, 88, 91, 110, 230.

Cirillo Alessandrino (m. 444), patriarca di Alessandria (412-444), pastore e pensatore della chiesa antico-bizantina, prese parte attivamente alle dispute dogmatiche sulle questioni cristologiche, 249.

Ciro II il Grande (m. 530 a.C.), 97.

Ciro di Panopoli (sec. V), poeta antico-bizantino, maestro nel comporre epigrammi, congiunse questo genere antico a temi quali la celebrazione dell'asceta stilita Daniele. Di origine egiziana, Ciro fece dapprima carriera nell'amministrazione civile di Costantinopoli, quindi divenne vescovo di Kotyaion in Frigia, 189.

Claudiano, Claudio (375 ca.-m. dopo il 404), poeta, costituí una sorta di anello di congiunzione tra le letterature antico-bizantina e tardo latina: nativo dell'Egitto, iniziò dagli epigrammi e dal poema *Gigantomachia*, in lingua greca, poi, passato in Italia, divenne poeta di corte dell'imperatore Onorio, legò il proprio destino a quello del tutore di quest'ultimo, il vandalo Stilicone e giunse a padroneggiare alla perfezione il verso latino. « Greco » egiziano che celebrò il « barbaro » germanico, egli rappresenta un pittoresco esempio della fusione di popoli e culture avvenuta a cavallo tra antichità e medioevo, 283.

Cleante (331-251 a.C.), filosofo storico dell'antica Grecia, autore di un inno filosofico a Zeus in esametri, 191, 221.

Clemente Alessandrino (m. prima del 215), pensatore e scrittore antico-bizantino, si assunse il compito di organizzare in una sintesi grandiosa la cultura greca e la fede cristiana, rivelandosi in ciò un importante anticipatore del pensiero antico-bizantino, 67, 173, 179, 186, 219, 222, 225, 230, 238, 239, 260.

Clemente Romano (fine sec. I), capo della comunità cristiana di Roma, presunto autore della *I lettera ai Corinti*, monumento del cristianesimo delle origini che si ritiene composto verso il 90, 129, 180, 227.

Clodoveo I (465-511), 165.

Corippo, Flavio Cresconio (seconda metà sec. VI), poeta latino, nativo dell'Africa, autore di panegirici in versi, in uno dei quali si celebra la vittoria di un certo Giovanni, condottiero agli ordini di Giustiniano I (v.), sui mauri insorti, e nell'altro la morte di Giustiniano e l'avvento al trono di Giustino II (v.), 164, 166, 167.

Cosma di Gerusalemme (Cosma il Melode), vescovo di Mayuma (sec. VII-VIII), poeta ecclesiastico bizantino, si dedicò principalmente al genere del canone (v. *Glossario*). Contemporaneo e fratello adottivo di Giovanni Damasceno (v.), insieme a lui divenne monaco nella laura di S. Saba vicino a Gerusalemme, quindi vescovo della città di Mayuma vicino a Gaza, 150, 201.

Cosma Indicopleuste (Cosma il navigatore indiano) (sec. VI), tradizionale denominazione dell'autore della *Topografia Cristiana*, trattato popolare di cosmografia scritto da un grande viaggiatore bizantino, 32, 169.

Cosroe II, detto Parwiz, scià di Persia (591-628) della dinastia dei Sasanidi, condusse una lunga guerra contro Bisanzio costellata di tragici episodi (la distruzione dei templi cristiani nella Palestina conquistata dai persiani, la conseguente distruzione del santuario mazdeo di Hanca, l'assedio di Costantinopoli da parte degli eserciti alleati persiani ed arabi nel 626), ma terminata con la vittoria di Bisanzio, 334.

Costantino I il Grande, Flavio Valerio (285 ca.-337), imperatore romano (306-337) che per primo adottò una politica di protezione nei confronti della chiesa cristiana (in questa rientrano l'editto di tolleranza religiosa emanato a Milano nel 313, la sua presidenza del I Concilio Ecumenico del 325 e il battesimo ricevuto sul letto di morte) e trasferí la capitale a Costantinopoli (330). Questi due avvenimenti segnano in modo chiaro la svolta di un ordinamento statale che da tardo-romano divenne antico-bizantino, 20, 30, 95, 97, 144, 146, 147, 161, 163, 166, 328, 332, 333.

Costanzo II, Flavio Giulio (317-361), 166, 332.

Cremuzio Cordo (m. 25), storico dell'antica Roma; essendo stata condannata alle fiamme la sua opera, che conteneva espressioni di lode in onore di Bruto (v.) e Cassio (v.), si tolse la vita sotto l'imperatore Tiberio, 259.

Cristodoro di Koptos (sec. V-inizi sec. VI), poeta antico-bizantino, nativo della città egizia di Koptos, autore di un poema epico sulla campagna isaurica dell'imperatore Anastasio I, andato perduto, di epigrammi e di una descrizione di statue di dei, eroi, filosofi, poeti e di statisti greci e latini la quale occupa tutto il secondo libro dell'Antologia Palatina, 189.

Cristodoro Tebano (Cristodoro Illustre) (sec. V), poeta antico-bizantino nativo di Tebe in Egitto, autore di due poemi andati perduti: l'uno sui santi Cosma e Damiano, l'altro sulla caccia agli uccelli, 189.

Cusano, Nicola (1401-1464), 149, 323.

Dante Alighieri (1265-1321), 149, 160, 284, 323.

Democrito (460 ca.-370 ca. a.C.), 73.

Demostene (384-322 a.C.), 110-191.

Descartes, René (1596-1650), 72.

Diderot, Denis (1714-1784), 41.

Diocleziano, Gaio Aurelio Valerio (243-m. tra il 313 e il 316), imperatore romano (284-305). Realizzò la restaurazione dell'assetto imperiale dopo la crisi del III secolo, ponendo le fondamenta del dispotismo antico-bizantino. Sottopose i cristiani a grandi persecuzioni, 48, 331, 335.

Diogene Laerezio (sec. III d.C.), 99.

Domiziano, Tito Flavio (51-96), 229.

Dostoevskij, Fëdor M. (1821-1881), 303.

Eckhart, Johannes (Meister Eckhart) (1260 ca.-1327), 323.

Efrem il Siro (Aphrem, 306 ca.-373), eminente scrittore ascetico, moralista e poeta ecclesiastico della regione di lingua siriaca, situata oltre i limiti dell'impero romano, classico della letteratura siriaca, 244, 246, 248, 277, 291, 334.

Egesia (320 ca.-280 ca.), filosofo dell'antica Grecia, seguace di Aristippo di Cirene (v.), propugnò come bene piú elevato l'assenza di dolore, pienamente raggiungibile solo attraverso la morte, 109.

Eliano, Claudio (170 ca.-230 ca.), rappresentante della « seconda sofistica », nativo dell'Italia, scrisse in greco, 228, 232, 234, 242, 269, 326.

Eliodoro di Emesa (sec. III o IV), scrittore dell'antica Grecia, autore del romanzo *Le etiopiche*, 123, 303, 304.

Empedocle (490-430 a.C.), filosofo dell'antica Grecia, autore dei due poemi didattici *Della natura* e *Purificazioni*, 191, 209.

Epicuro (342/1-270 a.C.), 226.

Epifanij Premudryj (m. 1420), scrittore dell'antica Russia, il piú brillante rappresentante dell'« intreccio di parole », caratteristico della letteratura dotta dei secoli XIV e XV; fece proprie le tradizioni della retorica greca per il tramite della cosiddetta seconda influenza slava meridionale, 35, 305, 306, 309.

Epifanio di Salamina (315 ca.-403), pastore e scrittore della chiesa antico-bizantina, vescovo della città di Salamina a Cipro. La tradizione gli attribuí a torto la paternità del *Physiologus*, 173, 236, 281, 308.

Eraclio I (575-641), imperatore bizantino (610-641), 30, 165, 316, 328, 334.

Eraclito di Efeso (sec. VI-V a.C.), filosofo dell'antica Grecia. Il suo caratteristico stile arcaico, contrassegnato da profonde oscurità e dal grande uso di paronomasie, di *calembour* e di metafore, diretti a mostrare il cammino del pensiero, risente dell'influsso del linguaggio folklorico e sacrale-oracolare, 106, 185, 324, 336.

Erasmo da Rotterdam (1469-1536), 41, 43, 53, 148.

Erodoto (n. tra il 490 e il 480-425 ca. a.C.), 100, 135, 184, 264.

Eschilo (525 ca.-456 a.C.), 184, 237, 261, 265, 266, 270.

Esiodo (sec. VII-VI a.C.), poeta dell'antica Grecia, prima figura non leggendaria nella storia della letteratura antica, maestro nell'epos didattico, autore della *Teogonia* e di *Le opere e i giorni*; il secondo di questi poemi sintetizza l'esperienza di vita e la morale pratica proprie del contadino greco, 186, 309.

Eudosso di Cnido (408 ca.-355 ca. a.C.), astronomo e matematico dell'antica Grecia, 260.

Eunapio (seconda metà sec. IV), scrittore pagano antico-bizantino, autore delle *Vite dei Sofisti*, opera contrassegnata da una tendenza neoplatonica anticristiana, 189.

Euno (sec. II a.C.), schiavo siro, a capo della prima sollevazione di schiavi in Sicilia (137-132 a.C.), assurto a dignità regale, presentò se stesso come prediletto degli dei, profeta e taumaturgo, 97.

Euripide (485/484 o 480-406 a.C.), 185, 261, 262, 270.

Eusebio di Cesarea (263 ca.-339), scrittore e dotto cristiano, autore della *Storia Ecclesiastica*, la quale dette l'avvio all'importante genere della storiografia antico-bizantina, e di altre opere storiche, apologetiche, esegetiche e retoriche, ideologo ufficiale dell'impero cristiano, 43, 135, 144, 146, 163, 166.

Evagrio Pontico (346-399), scrittore mistico-ascetico antico-bizantino; fu ordinato diacono da Gregorio Nazianzeno (v.), mieté molti successi come predicatore a Costantinopoli, tuttavia si ritirò in Egitto e visse tra i monaci nel deserto, guadagnandosi la vita come copista di libri. È il primo monaco cristiano che la storia ricordi per la grande attività letteraria. La condanna che il V Concilio Ecumenico del 553 inflisse ad Evagrio per la sua vicinanza alle idee non ortodosse di Origene (v.) fece sí che molti testi di Evagrio si conservassero o in traduzioni latine, siriache ed armene, oppure sotto altro nome, ma non poté impedire la sua influenza sulla letteratura ascetica bizantina, 244, 278, 279.

Ficino, Marsilio (1433-1499), 148.

Filone di Alessandria (21 oppure 28 a.C.-41 oppure 49 d.C.), filosofo greco-giudeo, combinò la fede nella santità della Bibbia con l'ammirazione della speculazione di Platone; fu il teorico dell'interpretazione allegorica dei testi biblici, indicando la strada all'allegorismo medioevale, 141, 173, 232.

Focilide (sec. VI a.C.), poeta dell'antica Grecia, autore di sentenze edificanti in esametri, 209.

Fozio (n. tra l'810 e l'828-m. 893 ca.), patriarca di Costantinopoli (858-867, 877-886), ecclesiastico e politico bizantino, erudito e scrittore, 313.

Francesco d'Assisi (1182-1226), 243, 283.

Gaina, condottiero dei visigoti, godette di autorità a Costantinopoli negli anni dal 395 al 400, 50.

Gaunilone, scolastico medioevale, contemporaneo di Anselmo di Aosta (v.), ne fu tenace oppositore, 72, 73.

Germano I, patriarca di Costantinopoli (715-730), difensore del culto delle immagini, omileta, 313.

Giamblico di Calcide (283 ca.-330 ca.), filosofo neoplatonico greco, visse sul limitare dell'epoca antico-bizantina; fondatore della scuola neoplatonica siriaca, autorità riconosciuta nei circoli degli ultimi pagani, in particolare nelle questioni di « teurgia » (magia rituale, che Giamblico si sforzò di fondare filosoficamente) ed anche nelle questioni di filosofia matematica, 84, 88, 105, 159, 327.

Gioacchino da Fiore (1132 ca.-1202), pensatore italiano le cui opere rivelano una concezione mistico-dialettica del processo storico, 148.

Giorgio di Pisidia (fine sec. VI-sec. VII), poeta bizantino, autore di poemi epici sulle guerre dell'imperatore Eraclio I contro i persiani e gli avari ed anche di opere poetiche di contenuto religioso-didattico (il poema *Hexameron, o la Creazione del mondo*, la lunga elegia *Sulla vanità della vita*, l'epistola dogmatica *Contro Severo*, molti epigrammi su soggetti biblici ed altro ancora), 313.

Giorgio Siculo (sec. VII-VIII), poeta ecclesiastico bizantino, visse in Sicilia, probabilmente non va identificato con Giorgio di Siracusa, 313.

Giovanni Climaco (m. tra il 650 e il 680), scrittore religioso bizantino. Abate del monastero del Monte Sinai e autore della *Scala del Paradiso*, trattato ascetico-didattico che illustra i gradi del cammino di autoperfezionamento e i pericoli morali che insidiano il monaco, 240, 245.

Giovanni Crisostomo (n. tra il 344 e il 354-m. 407), pastore e scrittore della chiesa antico-bizantina, famoso predicatore, deve il soprannome (attestato fino dal VI secolo) alla sua eloquenza. Nativo di Antiochia, Giovanni studiò retorica con Libanio (v.), in qualità di presbitero della cattedrale di Antiochia acquistò fama con le sue prediche, tra le quali spicca un ciclo di omelie pronunciate nei tempestosi giorni del 387, allorché gli antiocheni insorti per protestare contro l'aumento dei tributi avevano abbattuto le statue dell'imperatore ed attendevano timorosi la punizione. Nel 398 Giovanni fu chiamato nella capitale ed ordinato patriarca di Costantinopoli; tuttavia il suo comportamento indipendente si attirò presto l'avversione dell'imperatrice Eudossia e del vertice del clero. Nel 403, Giovanni fu privato della dignità vescovile e mandato in esilio; il popolo si levò prontamente in difesa del suo patriarca. Spaventata da un terremoto, la coppia imperiale richiamò Giovanni, ma nel 404 nuovamente lo esiliò prima a Cucusa (Armenia), quindi a Pityus (oggi Picunda); morí per gli stenti del viaggio. Le prediche di Giovanni Crisostomo rappresentano un fenomeno unico quanto a chiarezza degli orientamenti etici, assolutamente impermeabili al compromesso. Nei confronti della concezione del potere

sacro in quanto immagine del regno divino sulla terra Giovanni si mostrò indifferente; pur non contestando il fondamento stesso dell'ordine sociale esistente, egli mise a nudo la corruzione dei ricchi e la mancanza di diritti dei poveri, le ingiustizie processuali e l'arbitrio dei dazieri, 32, 43, 50, 119, 144, 163, 219, 249, 250, 290.

Giovanni Damasceno (650 ca.-m. prima del 754), teologo, filosofo e poeta bizantino. Nacque in una famiglia di arabi cristiani. Ricevette una formazione enciclopedica nello spirito della grecità. A quanto sembra fu persona di fiducia del califfo; successivamente divenne monaco. Fu la guida intellettuale degli avversari dell'iconoclastia. Giovanni Damasceno sintetizzò in maniera organica l'eredità intellettuale della chiesa antico-bizantina. Non mirò alla novità delle idee e alla originalità delle teorie, rimanendo sempre fedele al proprio motto: « Non dirò mai nulla da me stesso ». La multiformità delle sue conoscenze gli permise di riunire materiali culturali eterogenei in un unico sistema conchiuso. La principale opera di Giovanni Damasceno è *La fonte della conoscenza*, compendio di dottrine filosofiche e teologiche che anticipa le *summae* degli scolastici occidentali. Nella storia della letteratura è ricordato come poeta, in quanto autore di una serie di famosi canti liturgici. Nella lirica liturgica egli ripristinò l'antica prosodia rigettata da poeti antico-bizantini quali Romano il Melode (v.), e portò ad un livello di straordinaria complessità l'architettura del canone (v. *Indice dei termini*). Oltre a ciò profuse nelle sue opere un sentimento spontaneo e sincero, 76, 77, 85, 94, 150, 154, 167, 275.

Giovanni il Grammatico (inizi sec. VI), poeta antico-bizantino, nacque e visse a Gaza, autore di una estesa *Descrizione della carta cosmica* (tratta della rappresentazione allegorica delle forze della natura), e anche di anacreontiche, 61.

Giovanni IV il Digiunatore, patriarca di Costantinopoli (582-595), pastore e scrittore ecclesiastico bizantino, autore di giambi didattici, 219.

Giovenale, Decimo Giunio (60 ca.-127 ca.), poeta satirico latino, 276.

Giuliano l'Apostata (332-363), imperatore (361-363), scrittore e filosofo neoplatonico dedicò tutte le sue forze ad un unico scopo, la rinascita dei culti pagani, concepiti come nucleo dell'antica cultura greco-romana, e il trionfo di questi sul cristianesimo. Aspirando alla creazione di una chiesa pagana, capo supremo della quale sarebbe dovuto essere egli stesso, Giuliano attribuí ai testi di Omero, di Platone e di altri autori antichi lo stesso carattere di ispirazione divina che i cristiani attribuivano alla Bibbia. Lo stile letterario di Giuliano si distingue per l'autentica esaltazione e contemporaneamente per la leziosità, per la disorganicità del piano, e, talvolta, per un pesante umorismo; purtuttavia esso si impose al gusto antico-bizantino, 17, 58, 221, 222, 324-329.

Giulio Africano, Sesto (m. dopo il 240), scrittore ed erudito ecclesiastico, autore delle *Cronografie*, prima cronaca universale cristiana, 136.

Giuseppe Flavio (37-m. dopo il 100), storico giudeo, scrisse le sue opere in greco, 99, 260.

Giuseppe l'Innografo (fine sec. VIII-883), poeta ecclesiastico, difensore del culto delle immagini, maestro nel comporre canoni (v. *Indice dei termini*), 150.

Giustiniano I (482-565), imperatore bizantino (527-565), il cui lungo governo fu caratterizzato dal prestigio acquistato dallo stato bizantino presso le popolazioni straniere, dal grandioso tentativo di recuperare i territori occidentali dell'Impero romano, dal notevole lavoro di codificazione del diritto romano, dall'imponente opera di costruzione, dal fiorire dell'architettura (che generò, almeno in parte, autentici capolavori come la chiesa di S. Sofia a Costantinopoli), dall'elevato sviluppo della raffinata produzione letteraria secondo gli antichi canoni (l'epigramma, la storiografia ecc.), ma anche dai successi dell'innografia di spirito popolare ad opera dei maestri del kontakion (v. *Glossario*), Romano il Melode (v.) e i suoi epigoni. Il « secolo di Giustiniano » è considerato il secolo d'oro della cultura antico-bizantina. Aspirando a dare uniformità religiosa al suo vasto impero, Giustiniano in persona assunse il ruolo di teologo e innografo; nel 529 fece chiudere la scuola di Atene, centro del neoplatonismo pagano, il che d'altronde non gli impedí di incoraggiare l'uso delle inoffensive figure pagane nelle stilizzazioni letterarie e di rassegnarsi al dilagare dell'indifferentismo religioso nella cerchia dei suoi amministratori e propagandisti (come si può desumere dall'opera di Agazia di Mirina (v.) o di Procopio di Cesarea (v.)). Lo smisurato dispendio di forze volte ad accrescere il prestigio dell'impero suscitò dapprima il malcontento, manifestatosi nella sommossa di Nika (532), e successivamente la decadenza, delineatasi verso la fine della vita di Giustiniano e manifestatasi pienamente dopo la sua morte, 17, 20, 47, 52, 57, 60, 61, 100, 160, 163-165, 173, 229, 316, 326, 328, 333, 335.

Giustiniano II, (m. 711), imperatore bizantino (685-695 e 705-711); fu detronizzato e sottoposto ad amputazione del naso, ma un nuovo rivolgimento statale lo riportò sul trono; nuovamente deposto, fu ucciso, 100.

Giustino I (m. 527), imperatore bizantino (518-527), macedone di origini contadine, nonno di Giustiniano I (v.), 48.

Giustino il Filosofo, o il Martire (m. 165 ca.), pensatore e scrittore cristiano, nativo della Palestina, 275.

Goethe, Johann Wolfgang (1749-1832), 89, 90.

Gorgia di Leontini (485 ca.-380 ca. a.C.), sofista dell'antica Grecia, fondatore della retorica antica, 303, 307, 308, 336.

Graziano, Flavio (359-383), imperatore (367-383), governò insieme a Valente (v.) e, successivamente, a Teodosio I (v.), 331, 332.

Gregorio VII, (n. tra il 1015 e 1020-1085), papa (1073-1085), uno dei piú convinti, coerenti, ed energici assertori delle pretese teocratiche del papato medioevale, 38.

Gregorio Nazianzeno (Gregorio il Teologo) (330 ca.-390 ca.), pastore e pensatore antico-bizantino, omileta e poeta. Ricevette un'ottima formazione retorica e filosofica che egli perfezionò ad Atene dove strinse amicizia con Basilio di Cesarea (v.). Fu per qualche tempo vescovo di Sasima, quindi di Nazianzo (ambedue in Asia Minore). Nel 379 fu chiamato a reggere la diocesi di Costantinopoli in opposizione all'arianesimo e nel 381 presiedette il II Concilio Ecumenico, ma in quel medesimo anno, circondato da mene e intrighi, si liberò dell'alta carica, cosí poco confacente alla inclinazione contemplativa del suo animo e tornò in patria. Come pensatore, Gregorio Nazianzeno risentí chiaramente dell'influsso della tradizione platonica. Le piú alte realizzazioni della sua prosa sono i commossi elogi funebri composti per la morte del padre e dell'amico Basilio; occorre sottolineare anche le impetuose invettive pronunciate contro l'imperatore romano Giuliano (v.). Nell'attività poetica di Gregorio occupa un posto rilevante il gioco versificatorio; tuttavia i vertici della sua lirica sono contrassegnati contemporaneamente da una antica finezza e da una nuova intonazione di distacco e di meditazione. I poemi e le poesie autobiografiche per l'acutezza dell'autoanalisi sono comparabili alle *Confessioni* di sant'Agostino (v.), 31, 77, 93, 121, 123, 129, 131, 164, 222, 329, 331.

Gregorio Nisseno (335 ca.-m. dopo il 394), scrittore ecclesiastico antico-bizantino, teologo e filosofo. Fratello di Basilio di Cesarea (v.) e amico di Gregorio Nazianzeno (v.), entrò a far parte insieme a loro del gruppo dei pastori e dei pensatori cosiddetti Cappadoci. Come pure gli altri membri del gruppo, risentí chiaramente dell'influsso di Platone e del platonismo cristiano di Origene (v.), ma superò i compagni per l'audacia e la profondità della speculazione filosofica, 57, 74, 77, 78, 131, 224, 227, 326.

Gregorio Palamas (1296-1359), teologo bizantino, portò a compimento le tradizioni mistico-ascetiche di Bisanzio, assegnando ad esse la definitiva forma filosofica e dogmatica, 148.

Hals, Franz (n. tra il 1581 e il 1585-m. 1666), 307.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1170-1831), 72, 73, 245, 301.

Hesse, Hermann (1877-1962), 251.

Horapollo (sec. IV), nome o pseudonimo di un autore della tarda antichità, il quale alle soglie dell'epoca bizantina scrisse (o, secondo la sua versione, tradusse dall'antico egizio in lingua greca) il trattato *Hieroglyphika*, il quale contiene alcune informazioni veritiere, ma nel complesso fornisce un'interpretazione assolutamente fantasiosa dei segni della scrittura geroglifica egizia attribuendo ad essi il valore di puri ideogrammi, come fossero fondati su di un simbolismo profondo ed edificante. Il libro di Horapollo, in quanto espresse la tendenza verso l'ideogramma caratteristica della cultura antico-bizantina ed in quanto appartenne ad uno stesso filone insieme ad altri coevi fenomeni letterari ed extraletterari, esercitò

una grande influenza sulla cultura del Rinascimento, del manierismo e del barocco dell'Europa occidentale (uno dei piú autorevoli divulgatori delle idee di Horapollo, fu il dotto gesuita tedesco Athanasius Kircher, 1601-1680). Da ultimo, questo trattato influenzò anche la creazione della simbolica massonica, 173, 189.

Ieshua, ben-Sira, dotto letterato, visse in Palestina intorno al 190 a.C.; scrisse una raccolta di sentenze e di aforismi, 214, 215, 216, 217, 218, 219.

Ilarione, metropolita (sec. XI), scrittore ecclesiastico russo, autore del *Discorso sulla legge e la grazia* (1037/1050), esempio di fedeltà allo stile retorico, opera che si colloca proprio all'inizio della storia della letteratura russa, 35, 304.

Ildeberto di Lavardin (1056-1133), poeta latino medioevale, 160.

Ione da Chio (490 ca.-422 a.C.), poeta e prosatore dell'antica Grecia, autore di un memoriale del quale si sono conservati solo alcuni frammenti, 270.

Ipazia (370 ca.-415 ca.), filosofa di indirizzo neoplatonico, pagana, fu uccisa durante tumulti popolari a motivo della sua amicizia con il governatore costantinopolitano di Alessandria Oreste, assai impopolare e sospettato egli pure di essere pagano, 190, 325.

Ippocrate (460 ca.-370 a.C.), 90.

Ippolito di Roma (n. prima del 170-235), pastore, dotto e scrittore della chiesa dei primi secoli, 223, 310.

Imerio (310 ca.-fine sec. IV), retore antico-bizantino, pagano, con Libanio (v.) e Temistio (v.) uno dei tre piú eminenti rappresentanti della prosa oratoria del IV secolo. Lo stile di Imerio si distingue per la sovrabbondanza degli ornamenti retorici; tale prosa, come fosse pronta a trasformarsi essa stessa in poesia, anticipa sia il tono innodico dello Pseudo-Dionigi Areopagita (v.) o di omileti come Proclo di Costantinopoli (v.), sia il tono ecclesiastico della poesia di Romano il Melode (v.) e della sua cerchia. Ad Atene Imerio fu tra gli insegnanti di Basilio di Cesarea (v.) e di Gregorio Nazianzeno (v.), 324.

Ireneo di Lione (sec. II), scrittore della chiesa dei primi secoli, nativo dell'Asia Minore, vescovo di Lione, 119, 162, 282.

Isacco il Siro (Isacco di Ninive) (m. alla fine del sec. VII), scrittore ascetico-moralista siro. Le opere di Isacco, in lingua siriaca, sono dedicate agli aspetti dell'introspezione mistica e della lotta contro le passioni e presentano una libera alternanza di sermoni ed aforismi; l'analisi psicologica cosí straordinariamente acuta meritò ai suoi scritti una grande popolarità, tanto che furono tradotti in greco, slavo e altre lingue ancora, 99, 105, 108, 244, 334.

Isidoro di Saviglia (560 ca.-636), dotto e pastore della chiesa spagnola, 282.

Ivanov, Vjačeslav Ivanovič (1866-1949), poeta simbolista russo, 173

Kant, Immanuel (1724-1804), 70-73.

Kirill Turovskij (1130 ca.-m. non oltre il 1182), pastore e scrittore ecclesiastico dell'antica Rus', brillante predicatore, 305.

Lattanzio, Lucio Cecilio Firmiano (sec. III-IV), scrittore della cristianità latina, 59, 163.

Leone III l'Isaurico (Leone III il Siro) (675 ca.-741), imperatore bizantino (717-741), nativo della Siria, iconoclasta, fondatore della cosiddetta dinastia Isaurica; pubblicò una raccolta di leggi (*Ecloga*), 31, 100.

Leone VI il Saggio (866-912), imperatore bizantino (886-912), 328.

Leone IX (1002-1054), papa (1049-1054), molto fece per la centralizzazione della chiesa occidentale sulla base dei principi della riforma cluniacense, 38.

Lessing, Gotthold Ephraim (1729-1781), 27, 28.

Libanio (314-393 ca.), retore antico-bizantino, pagano, eminente rappresentante della « seconda sofistica » nel IV secolo, fu insegnante di Giovanni Crisostomo (v.). Celebrò nei suoi discorsi l'imperatore Giuliano (v.), pur non condividendo il suo fanatismo mistico; il cristianesimo, infatti, fu per lui non tanto qualcosa di detestabile, quanto piuttosto di estraneo ed incompensabile, 30, 191, 221, 272, 273, 279, 324, 327.

Licofrone di Calcide (prima metà sec. III a.C.), dotto e poeta ellenistico, autore del dramma *Alessandra*, 185-187.

Licurgo (vissuto tra il sec. IX e l'inizio del VII a.C.), 228.

Lisia (445 ca.-380 ca. a.C.), 28, 197.

Lucano, Marco Anneo (39-65), 110.

Luciano di Samosata (120 ca.-m. dopo il 180), scrittore satirico greco di origine siriaca, 109, 190, 222, 223, 260.

Lucrezio Caro, Tito (96 ca.-55 a.C.), 209.

Lutero, Martin (1483-1546), 59.

Macario l'Egiziano (Macario il Grande), abate (sec. IV), asceta cristiano, 241, 281.

Macrobio, Teodosio Ambrosio (sec. V), scrittore latino dell'epoca antico-bizantina, pagano, autore di *Saturnalia*, opera che raccoglie dotte osservazioni in forma di discorsi conviviali, e di interpretazioni neoplatoniche del *Somnium Scipionis*, tratto dal dialogo ciceroniano *De republica*, 327.

Majakovskij, Vladimir Vladimirovič (1893-1930), 253.

Mandel'štam, Osip Emilevič (1891-1938), 253, 268, 284, 285.

Mann, Thomas (1875-1955), 323.

Maometto (570 ca.-632), 168.

Marcello, asceta cristiano antico-bizantino, i cui insegnamenti sono riportati nel *Prato spirituale* di Giovanni Mosco (m. 619), 249.

Marco (sec. II), gnostico della Tarda Antichità, 219.

Marco Aurelio (121-180), 115, 157.

Marx, Karl (1818-1883), 38, 301.

Massimo (sec. IV), filosofo neoplatonico antico-bizantino pagano; spacciatosi per mago (« teurgo ») e profeta, dapprima godette di un illimitato ascendente sull'imperatore Giuliano (v.), quindi venne giustiziato, 221.

Massimo il Confessore (580 ca.-662), pensatore cristiano bizantino, sul finire dell'epoca antico-bizantina tirò le somme della patristica greca. Assunse il ruolo di oppositore guida del monotelismo (dottrina secondo cui esisterebbe nel Dio-uomo Cristo una sola volontà, quella divina), al quale l'imperatore aveva accordato la sua protezione; nel 645 ottenne la vittoria in una disputa con i monoteliti a Cartagine, nel 653 fu arrestato, nel 662 gli furono amputate la lingua e la mano destra; poco dopo morí in esilio. Le concezioni filosofiche di Massimo il Confessore rivelano un forte legame con lo Pseudo-Dionigi Areopagita (v.), la cui dottrina egli contribuí grandemente a diffondere ed a far apprezzare, 148, 170, 197.

Massimo-Erone (seconda metà sec. IV), pastore della chiesa antico-bizantina, uní la tradizionale figura del filosofo cinico alle mire per la cattedra vescovile, 329.

Meleagro di Gadara (140-70 ca. a.C.), poeta ellenistico di origine siriaca, maestro dell'epigramma amoroso, 190.

Melisso di Samo (sec. V a.C.), filosofo dell'antica Grecia, rappresentante della scuola eleatica, 73.

Metodio Licio (Metodio di Patara) (sec. III-inizi IV), scrittore antico-bizantino e pastore della chiesa pre-bizantina. Le notizie sulla sua vita, in particolare sulla sede del suo episcopato, sono contrastanti (da qui le varianti del suo appellativo). Pur essendo acceso avversario delle posizioni dottrinali di Origene (v.), Metodio si collocò tuttavia dalla parte del platonismo cristiano. La sua opera principale è il *Convivio, o della verginità*, in cui la disputa tra dieci vergini, che esaltano la verginità e la maternità, perviene ad una sintesi dei due ideali (la « fertilità » spirituale della castità) e termina con un poetico inno a Cristo-Sposo; il dialogo è modellato naturalmente sul *Convivio* di Platone, 30, 119.

Michele Psello (1018-1078), erudito e filosofo bizantino, 82, 333.

Nabonassar (sec. VII a.C.), re del regno neobabilonese, 135.

Narsete (478 ca.-568), generale bizantino, eunuco, persona di fiducia dell'imperatore Giustiniano I (v.), 52.

Nerone, Claudio Cesare (37-68), 100, 163.

Nilo (sec. X), eremita greco vissuto in Italia, 170.

Nil Sorskij (1433-1508), scrittore, grande personalità della chiesa russa, 279.

Nonno di Panopoli (sec. V), poeta antico-bizantino, autore del poema epico *Le Dionisiache* e di una parafrasi in esametri del Vangelo di Giovanni, iniziatore di una riforma dell'esametro volta a conciliare la metrica tradizionale con lo stato reale della lingua, riforma accolta da tutta una serie di poeti epici (Trifiodoro, Colluto, Museo), 28, 31, 32, 187-196, 199, 202-206, 255, 256, 324, 326, 330.

Notker il Balbuziente (840-912), poeta e storico occidentale, nativo dell'Allemagna (Svevia), bibliotecario ed insegnante della scuola monastica di S. Gallo: dette il decisivo impulso allo sviluppo della sequenza, il piú importante genere dell'innografia medioevale occidentale, 319.

Odoacre (431 ca.-493), 159.

Olimpiodoro Tebano (sec. V), storico e poeta antico-bizantino, pagano, nativo di Tebe d'Egitto, 189.

Omar I, Omar Ibn al-Khattab (591 o 581-644), compagno di Maometto, califfo (634-644), 314.

Omero, 91, 105, 106, 141, 159, 186, 191, 192, 202, 203, 253, 255, 264, 309.

Orazio Flacco, Quinto (65-8 a.C.), 27, 28, 97, 134, 210, 211, 231, 265.

Oreste (sec. IV-V), governatore imperiale di Alessandria nel secondo decennio del V secolo, fu oggetto di ostilità da una parte della popolazione cristiana del luogo; alla formazione di tale ostilità contribuirono l'odio dei copti verso l'oppressione imperiale e il fanatismo religioso (Oreste, egli pure cristiano, si trovò in acuto conflitto con una guida dei cristiani egiziani quale era Cirillo Alessandrino [v.]). L'amicizia con Oreste si dimostrò fatale ad Ipazia (v.), 190.

Origene (185 ca.-253/4), teologo, filosofo ed erudito cristiano, uno dei piú importanti anticipatori del pensiero antico-bizantino. Nativo di Alessandria, dal 217 ne diresse la locale scuola, ma nel 231 subí una condanna da parte delle autorità ecclesiastiche, dopo di che trasferí l'attività didattica in Palestina. Nelle opere di Origene per la prima volta il pensiero cristiano raggiunge l'altissimo livello filosofico della coeva cultura pagana. La filosofia di Origene è un platonismo venato di stoicismo. Per conciliare questa filosofia con la fede nell'autorità della Bibbia, Origene, seguendo Filone Alessandrino (v.), elaborò la dottrina dei tre sensi del testo biblico – « corporale » (letterale), « psichico » (morale) e « spirituale » (mistico), e a quest'ultimo accordò la sua preferenza. Cosí furono poste le fondamenta della tradizione allegorica e simbolista medioevale. La dottrina di Origene sulla autoconoscenza ascetica e sulla lotta contro le passioni esercitò una grande influenza sulla formazione della mistica monastica dei secoli IV-VI, cosí come il sistema di idee da lui elaborato venne largamente utilizzato per la costruzione della dogmatica (ad esempio, il termine *theoanthropos*, Dio-uomo, si incontra per la prima volta nei suoi scritti). Seguaci di Origene furono Eusebio di Cesarea (v.), Gregorio Nazianzeno (v.), Gregorio Nisseno (v.). Altri teologi lo condannarono con fermezza

per le sue opinioni eretiche (ad esempio, la sua concezione della salvezza finale di tutte le anime peccatrici nonché degli spiriti) e per aver egli inserito nella dottrina cristiana tesi platoniche inconciliabili con questa. Nel 543 Origene fu dichiarato eretico in un editto di Giustiniano I (v.); ciò tuttavia non pose fine alla sua influenza, 14, 43, 111, 129, 130, 141, 144, 173, 179, 180.

Ottaviano, v. Augusto.

Ottone III (980-1002), imperatore del Sacro Romano Impero (996-1002), 170.

Ottone di Frisinga (n. dopo il 1111-1158), storico medioevale occidentale, tedesco, autore del *Chronicon o Historia de duabus civitatibus*, notevole tentativo di comprendere il processo storico nello spirito delle idee di Agostino (v.), 148.

Ovidio Nasone, Publio (43 a.C.-18 d.C.), 205.

Pacomio (m. 346), pastore della chiesa antico-bizantina, egiziano, asceta, fondatore del monachesimo cenobitico (comunitario), 164.

Pallade (fine sec. IV-inizi sec. V), epigrammatista bizantino, pagano, si permise di attaccare il cristianesimo in modo diretto o leggermente velato. Negli energici e velati epigrammi di Pallade sono assenti i motivi amorosi caratteristici del genere, mentre predominano lo scherno satirico e la stizzosa saggezza quotidiana del rifiuto delle illusioni, 32, 57, 58, 324.

Palladio di Eleonopoli (364 ca.-430 ca.), scrittore ecclesiastico antico-bizantino, riprodusse nella sua *Storia Lausiaca* (*Laysiake Historia o To Laysiaakon*, dal nome del dignitario di corte Lauso, al quale il libro è dedicato) narrazioni, ricordi e leggende del primo monachesimo egiziano. Discepolo di Evagrio Pontico (v.), egli stesso monaco per piú di dodici anni, divenne in seguito vescovo della città di Eleonopoli in Asia Minore (da cui l'appellativo). Principali pregi della *Storia Lausiaca* sono un'acuta percezione dell'originalità quotidiana e una rara immediatezza espositiva; il tessuto verbale poggia sulle intonazioni naturali del racconto orale. Altra opera di Palladio è il *Dialogo sulla vita di S. Giovanni Crisostomo*, scritto, a quanto pare, un solo anno dopo la morte di questi, in sua difesa, 28, 223, 242, 278, 279.

Pamprepio di Panopoli (fine sec. V), poeta e grammatico antico-bizantino, vicino ai circoli neoplatonici, 189.

Paolo Silenziario (sec. VI), poeta antico-bizantino; coprí la carica di superiore dei silenziarii (« guardiani del silenzio ») alla corte di Giustiniano I (v.). Gli epigrammi di Paolo, prevalentemente di contenuto amoroso rappresentano il vertice della poesia epigrammatica del VI secolo. Su richiesta dell'imperatore egli compose due poemi in cui si celebra il capolavoro architettonico del secolo di Giustiniano, *Descrizione del tempio di Santa Sofia* e *Descrizione dell'ambone* (di Santa Sofia). Anche in questi poemi il sistema di immagini, senza parlare del lessico e della metrica, è piú

vicino alle tradizioni dell'antichità pagana che non alla coeva poesia ecclesiastica, costruita su altre fondamenta, 32, 61, 164.

Parmenide (540 ca.-480 a.C.), 87, 191, 209.

Pascal, Blaise (1623-1662), 54.

Pericle (490 ca.-429 a.C.), 89.

Persio Aulo Flacco (34-62), poeta satirico latino, 229, 282.

Petrarca, Francesco (1304-1374), 40.

Pimen (sec. IV-V), asceta cristiano antico-bizantino, monaco egiziano, 56.

Pindaro (518 ca.-442 oppure 438 a.C.), 105, 184, 210, 244, 269, 270.

Pitagora (570 ca.-500 ca. a.C.), 127, 130, 222, 226.

Platone (428 oppure 427-348 oppure 347 a.C.), 59, 63, 73, 82, 107, 109, 124, 127, 130, 131, 136, 138, 159, 170, 185, 198, 220, 222, 226, 255, 262, 263, 269, 270.

Plinio il Giovane (61 o 62-112 o 113 d.C.), 99.

Plotino (204 ca.-269/270), 74, 78, 87, 92, 93, 158, 173, 279.

Plutarco (46 ca.-127 ca.), 9, 89, 99, 273, 280, 284.

Polibio (201 ca.-120 ca. a.C.), storico greco della Tarda Antichità, discepolo di Plotino (v.), 87, 162.

Porfirio (233 ca.-304 ca.), filosofo greco, 158, 175, 279.

Posidonio di Apamea (135 ca.-51 a.C.), filosofo e dotto greco attivo a cavallo tra le epoche ellenistica e romana, 14, 136.

Proclo di Costantinopoli (m. 446), patriarca di Costantinopoli (434-446), pastore e scrittore ecclesiastico, brillante omileta, continuò la tradizione di Giovanni Crisostomo (v.), concedendo tuttavia molto piú spazio agli artifici ornamentali della retorica, 82, 304, 308, 309, 311, 312.

Proclo Diadoco (410 ca.-485), filosofo antico-bizantino, diede compimento e ordine al neoplatonismo pagano, unendo al misticismo dell'orientamento iniziale una formalizzazione concettuale estremamente razionale; la sua influenza sulla filosofia medioevale fu ancora più significativa di quella di Plotino (v.), 58, 93, 108, 158, 159, 188, 282, 307, 324, 326, 327.

Procopio di Cesarea (n. tra il 490 e il 507-m. dopo il 562), storico antico-bizantino dell'epoca di Giustiniano I (v.), fu segretario e consigliere del generale Belisario. La valutazione di Giustiniano nelle opere di Procopio oscilla nettamente tra le ambigue lodi presenti nei lavori destinati alla pubblicazione (nell'ampia *Storia delle guerre di Giustiniano* e soprattutto nel trattato *Gli edifici di Giustiniano*), e le invettive virulente e scandalistiche, talora diffamatorie delle *Inedite*, scritte per un ristretto gruppo di adepti appartenenti all'opposizione aristocratica. Lo stile di Procopio riflette le tradizioni antiche, sebbene quel nervoso raggiungere gli estremi opposti della lode e della denigrazione sia legato all'affermazione dei nuovi orientamenti letterari bizantini, 32, 229, 326.

Pseudo-Dionigi Areopagita (sec. V o inizio sec. VI), oscuro autore di quattro trattati: *De caelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De divinis hominibus, De mystica theologia*, e di dieci lettere; tutti questi testi sono scritti sotto il nome di Dionigi Areopagita, leggendario contemporaneo degli apostoli, colto ateniese del I secolo convertito dalla predicazione dell'apostolo Paolo; tuttavia di essi abbiamo notizia solo a partire dal colloquio religioso tra ortodossi e monofisiti, svoltosi a Costantinopoli nel 533. La fraseologia e lo stile dello Pseudo-Dionigi Areopagita, gli elementi di vita ecclesiastica da lui menzionati nel contesto di interpretazioni simboliche ed infine le tracce di un uso diretto dei testi di Proclo Diadoco (v.) messe in luce alla fine del XIX secolo da H. Koch e J. Stiglmayr, tutto ciò nel complesso non consente di datare il *Corpus Areopagiticum*, cosí viene chiamato dagli specialisti, ad un periodo precedente alla seconda metà del V secolo; alcuni elementi ulteriori ne indicano come probabile ambiente originario la Siria. Lo studioso sovietico S.J. Nucubidze e, del tutto indipendentemente da questi, il bizantinista belga E. Honigmann proposero di identificare lo Pseudo-Dionigi Areopagita con lo scrittore monofisita Pietro Ibero, nativo di Iberia (Georgia), vescovo di Mayuma presso Gaza; sono state avanzate anche altre ipotesi, nessuna delle quali, però, gode del credito generale. Il *Corpus Areopagiticum* rappresenta il punto piú alto del neoplatonismo cristiano. Assimilando e sviluppando le idee neoplatoniche sulla assoluta incomprensibilità di Dio in quanto tale (« teologia apofatica ») e sulla relativa possibilità di ascendere fino alla conoscenza di Dio per la scala gerarchica dell'analogia (« teologia catafatica »), lo Pseudo-Dionigi Areopagita fece tuttavia ciò che nessun neoplatonico pagano avrebbe potuto fare: in una forma diretta, precisa e per di piú dettagliata uní l'ontologia del neoplatonismo alla teoria sul simbolo da questa generata con la problematica sociale (nella forma ecclesiologica), armonizzando la dottrina sulla « gerarchia celeste ». Con ciò egli rispose alle principali esigenze dell'ideologia medioevale, 11, 12, 14, 32, 43, 71, 72, 78-80, 83-85, 93, 119, 148, 173, 177, 188, 194-196, 206, 227, 322-324, 326.

Pseudo-Epifanio, v. Epifanio di Salamina.

Pseudo-Longino (sec. I), scrittore greco vissuto ai tempi dell'Impero Romano, autore del trattato *Del sublime*, opera di teoria estetica e di teoria della letteratura, 27.

Pseudo-Oppiano, poeta greco della tarda antichità, autore del poema didattico *Cynegetica*, 310, 312.

Publilio Siro (sec. I a.C.), poeta latino, rappresentante del genere « basso » della poesia, autore di mimi; si sono conservate circa 700 sentenze monostiche di saggezza quotidiana, frammenti delle sue opere, 210.

Puškin, Aleksandr Sergeevič (1799-1837), 253, 306.

Quinto Smirneo (sec. IV?), poeta epico, autore del poema *Dopo Omero*, 187.

Rabelais, François (1494 ca.-1553), 53.

Radiščev, Aleksandr Nikolaevič (1749-1802), 126.

Romano il Melode (fine sec. V-560 ca.), poeta ecclesiastico antico-bizantino, portò alla massima perfezione letteraria del kontakion (v. *Glossario*). Nativo della Siria, Romano fu diacono prima a Beirut, quindi a Costantinopoli; secondo i dati di una agiografia recentemente scoperta, egli abbracciò la vita monastica. I suoi inni furono tenuti in grande considerazione, ma nell'epoca della supremazia del canone (v. *Glossario*) furono eliminati dall'uso ecclesiastico, 14, 15, 27, 28, 32, 61, 111, 145, 149, 150, 171, 172, 180, 239, 240, 244, 245, 248, 276, 277, 287-289, 291-297, 299, 310, 313, 318, 322, 334.

Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778), 197.

Saffo (prima metà sec. VI a.C.), 209.

Šhanfara, aš-Shanfara (sec. V-VI), poeta arabo, 198.

Sasanidi, dinastia persiana (226/7-651/2), 165, 314, 334.

Scenute (m. 451), ecclesiastico egiziano dell'era antico-bizantina, resse il Monastero Bianco ed organizzò con ferrea disciplina la vita monastica in tutto l'Egitto; fu eminente rappresentante della letteratura cristiana in lingua copta, 190.

Schiller, Johann Christoph Friedrich (1759-1805), 269, 283.

Scoto Eriugena, Giovanni o Erigena o Jerugena (810 ca.-877 ca.), filosofo medioevale occidentale di origine irlandese. Nell'atmosfera intellettuale della sua epoca e del suo ambiente, Eriugena si presenta isolato: essendo la sua patria spirituale il mondo del neoplatonismo cristiano antico-bizantino, in particolare dello Pseudo-Dionigi Areopagita (v.), le cui opere Eriugena per primo tradusse in latino, 149, 323.

Seneca il Giovane, Lucio Anneo (4 ca. a.C.-65 d.C.), 59, 98, 110.

Senofane di Colofone (sec. VI-V a.C.), poeta e filosofo dell'antica Grecia, fondatore della scuola eleatica, 75, 191, 309.

Senofonte (430-355/4 a.C.), 264, 266.

Sergio di Costantinopoli (m. 638), patriarca di Costantinopoli (610-638), di orientamento monotelita, 254, 255, 313.

Sergio di Radonež (1321 ca.-1391), personalità di grande rilievo nella storia della chiesa e della società russa, 279.

Severiano di Gabala (m. dopo il 408), scrittore ecclesiastico, vescovo della città di Gabala in Siria, eminente predicatore, 281.

Shelley, Percy Bysshe (1792-1822), 209.

Simeon Polockij (1629-1680), personalità della chiesa russa, scrittore, predicatore e poeta, 308, 309.

Simeone il Nuovo Teologo (949-1022) scrittore e mistico della chiesa bizantina, 51, 119, 122.

Simeone Stilita (m. 459), asceta cristiano antico-bizantino, 50, 240.

Simmaco, Quinto Aurelio (345 ca.-405), scrittore latino dell'epoca bizantina, ispiratore della opposizione pagana in senato, 327.

Sinesio di Cirene (tra il 370 e il 375-413 ca.), scrittore, filosofo e innografo antico-bizantino, rampollo d'antica stirpe, incline nella vita e nelle opere alle tradizioni antiche, ammiratore della filosofa Ipazia (v.), fu scettico nei confronti del monachesimo (come si può notare nel suo *Dione o de ipsius vitae instituto*) ed anche, a quanto sembra, di alcuni dogmi cristiani; tuttavia, essendosi avvicinato al patriarca di Alessandria, Teofilo (v.), nel 410 fu consacrato egli stesso vescovo della città di Tolemaide (ricevendo, forse, solo allora il sacramento del battesimo). I suoi inni, ripristinando non solo l'antica metrica, ma anche il lessico del dialetto dorico, rappresentano uno strano amalgama di immagini pagane e cristiane, 188, 311, 312, 325.

Socrate (470/469-399 a.C.), 13, 98, 109, 220, 229, 261, 264, 302, 332.

Sofocle (496 ca.-406 a.C.), 184, 266, 270.

Sofronio (m. 638), scrittore ecclesiastico antico-bizantino, patriarca di Gerusalemme (634-638), autore di prediche, di scritti agiografici e di odi scritte, per le festività liturgiche, 317.

Solone (n. tra il 640 e il 635-m. 555 ca. a.C.), 256, 270.

Sugerio (1081-1151), abate di Saint-Denis vicino a Parigi, patrocinatore e teorico dell'arte ecclesiastica durante il passaggio dallo stile romantico al primo gotico, eminente rappresentante del pensiero estetico medioevale, 149, 323.

Svetonio, Gaio Tranquillo (70 ca.-140 ca.), 97, 100, 163, 283.

Tacito, Publio Cornelio (55 ca.-120 ca.), 99, 100, 111, 221, 259.

Talete (sec. VII-VI a.C.), 79.

Tasso, Torquato (1544-1595), 254.

Temistio (317 ca.-390), scrittore antico-bizantino, oratore e filosofo, accanto a Libanio (v.) ed Imerio (v.) uno dei piú eminenti rappresentanti della « seconda sofistica » della seconda metà del IV secolo; autore di parafrasi delle opere di Aristotele, pagano moderato, evitò l'esaltazione del neoplatonismo estremo e percorse sotto gli imperatori cristiani la carriera senatoriale (come membro del senato di Costantinopoli), fino a ricevere da Teodosio I nel 384 l'incarico di prefetto della città. Fautore di un'eloquenza razionale che adotta il pensiero proprio della filosofia, 324, 331, 332.

Temistocle (524 ca.-459 a.C.), 184, 284.

Teocrito (fine sec. IV-prima metà sec. III a.C.), poeta ellenistico, creatore dell'idillio, 237.

Teodoro Studita (759-826), scrittore ecclesiastico bizantino, organizzatore del monachesimo, fu l'ispiratore dell'opposizione all'iconoclastia, per la qual cosa fu esiliato tre volte; autore di opere dogmatico-polemiche e moralistico-ascetiche, di prediche, di canti liturgici e di giambi sulla vita monastica, 170.

Teodoreto di Ciro (393 ca.-466 ca.), pastore e scrittore ecclesiastico antico-bizantino, vescovo della città di Ciro (Kyrrhos), vicino ad Antiochia; tipico rappresentante della scuola antiochena, entrò in conflitto con Cirillo Alessandrino (v.), compose il trattato apologetico *Graecorum affectionum curatio*, commentari ai testi biblici, la *Storia ecclesiastica*, la raccolta agiografica *Historia religiosa*, lavori di carattere dogmatico-polemico e lettere, 224, 225, 230.

Teofane Graptos (sec. IX), ecclesiastico e poeta bizantino, avversario dell'iconoclastia; per ordine dell'imperatore iconoclasta Teofilo gli venne marchiata sul viso una scritta canzonatoria (da cui l'appellativo, che significa « dipinto »); fu innografo, maestro nel genere del canone (v. *Glossario*), 150.

Teofilo di Alessandria (m. 412), patriarca di Alessandria (385-412), ecclesiastico e scrittore antico-bizantino, avversario di Giovanni Crisostomo (v.) uní fanatismo ed energia di politico per ottenere la cattedra di Alessandria, 325, 328.

Teognide (seconda metà sec. VI a.C.), poeta dell'antica Grecia, autore di ammaestramenti poetici in forma di elegia, 309.

Tertulliano, Quinto Settimio Florente (160 ca.-m. dopo il 220), pensatore e scrittore antico-bizantino, si fece interprete della piú totale condanna della civiltà, dello stato e dell'antica cultura pagana, 43, 169, 179, 280.

Tiberio Claudio Nerone (42 a.C.-37 d.C.), 100, 259.

Timoteo (450 ca.-360 ca. a.C.), poeta e musico greco, 267.

Tirteo (seconda metà sec. VII a.C.), poeta dell'antica Grecia, 210.

Tiziano Vecellio (1477 ca. oppure 1487/8-1576), 307.

Tolomei, Lagidi, dinastia che governò nell'Egitto ellenistico (305-30 a.C.), 189, 271.

Tolomeo II Filadelfo, imperatore dell'Egitto ellenistico (285-246 a.C.), 110.

Trifiodoro (sec. V), poeta epico antico-bizantino, nativo dell'Egitto, seguace di Nonno di Panopoli (v.), autore del poema *La presa di Ilio*, 189.

Tommaso d'Aquino (1225-1274), 12, 54, 67, 72, 77, 85, 148.

Tommaso da Kempis (1380 ca.-1471), 279.

Tucidide (460 ca.-400 ca. a.C.), 28, 87, 135, 136, 272, 273.

Tuotilone di San Gallo (sec. X), innografo latino, monaco del monastero di San Gallo, 319.

Tze-Tze, Giovanni (1110 ca.-1180 ca.), filologo ed erudito bizantino, commentatore di autori antichi, 186.

Valente, Flavio (328-378), imperatore romano d'Oriente (364-378), governò insieme a Valentiniano e, successivamente a Graziano, 331, 332.

Valentino (metà del sec. II), uno dei piú eminenti pensatori dello gnosticismo, 92.

Verlaine, Paul (1844-1896), 220.
Virgilio (70-19 a.C.), 89, 202, 210, 254.
Vitige (m. 542), re degli ostrogoti (536-540), condusse una sfortunata guerra contro Bisanzio, 160.
Vives, Juan Luis (1492-1540), umanista spagnolo, 148.
Voltaire, François-Marie (1694-1778), 41.

Wagner, Richard (1813-1883), 187.
Witelo, Vitello ,Erazm Ciolek detto (1230 ca.-1275 ca.), filosofo medioevale di origine tedesco-polacca, 149.

Zenone, imperatore romano d'Oriente (bizantino) dal 474 al 491, originario dell'Isauria, 48, 159, 221.
Zosimo (seconda metà sec. V), storico antico-bizantino, la cui *Nuova storia* giunge fino al 410; fu convinto pagano, 324.
Zosimo di Panopoli (sec. IV), alchimista antico-bizantino, 281, 282.

Finito di stampare nel mese di maggio 1988
dalla Tipostampa Bolognese
Via Collamarini, 5 - Bologna

Collezione di testi e di studi

Storiografia

Paul Alphandéry - Alphonse Dupront, *La cristianità e l'idea di crociata*
Peter Blickle, *La riforma luterana e la guerra dei contadini. La rivoluzione del 1525*
Karl Bosl, *Il risveglio dell'Europa: l'Italia dei Comuni*
Robert Boutruche, *Signoria e feudalesimo*
I. *Ordinamento curtense e clientele vassallatiche*
II. *Signoria rurale e feudo*
William M. Bowsky, *Un comune italiano nel Medioevo. Siena sotto il regime dei Nove, 1287-1355*
Otto Brunner, *Vita nobiliare e cultura europea*
Philippe Contamine, *La guerra nel Medioevo*
Furio Diaz, *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli. L'Europa tra illuminismo e rivoluzione*
Georges Duby, *Una società francese nel Medioevo. La regione di Mâcon nei secoli XI e XII*
Wallace K. Ferguson, *Il Rinascimento nella critica storica*
Robert Fossier, *L'infanzia dell'Europa. Economia e società dal X al XII secolo*
Charles H. Haskins, *La rinascita del dodicesimo secolo*
Reinhart Koselleck, *La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*
Peter Kriedte - Hans Medick - Jürgen Schlumbohm, *L'industrializzazione prima dell'industrializzazione*
Gabriel Le Bras, *La Chiesa del diritto. Introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiastiche*
John McManners, *Morte e illuminismo. Il senso della morte nella Francia del XVIII secolo*
Arnaldo Momigliano, *Storia e storiografia antica*
Heiko A. Oberman, *I maestri della Riforma. La formazione di un nuovo clima intellettuale in Europa*
John G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano*
I. *Il pensiero politico fiorentino*
II. *La « repubblica » nel pensiero politico anglosassone*
Mario Romani, *Storia economica d'Italia nel secolo XIX (1815-1882)*

Gennaro Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*
Gerhard Schneider, *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*
Rudolf Stadelman, *Il declino del Medioevo. Una crisi di valori*
Walter Ullmann, *Principi di governo e politica nel medioevo*
Immanuel Wallerstein, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*
I. *L'agricoltura capitalistica e le origini dell'economia-mondo europea*
II. *Il mercantilismo e il consolidamento dell'economia-mondo europea*
Basil Willey, *La cultura inglese del seicento e del settecento*

Filosofia

Hans Albert, *Per un razionalismo critico*
Hannah Arendt, *La vita della mente*
Harold C. Baldry, *L'unità del genere umano nel pensiero greco*
Werner Beierwaltes, *Platonismo e idealismo*
Günther Bien, *La filosofia politica di Aristotele*
Ernst Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*
Hans Blumenberg, *La leggibilità del mondo*
Franz Borkenau, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo. La filosofia del periodo della manifattura*
Charlie D. Broad, *Lettura di Kant*
Rudolf Carnap, *Analiticità, significanza, induzione*
Henry Chadwick, *Boezio. La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*
Kurt Flasch, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*
Nelson Goodman, *La struttura dell'apparenza*
Ludwig Landgrebe, *Fenomenologia e storia*
Wolfgang von Leyden, *Hobbes e Locke. Libertà e obbligazione politica*
Frank Manuel, *I profeti di Parigi. La cultura filosofica francese dall'illuminismo al positivismo*
Michael Oakeshott, *La condotta umana*
Karl R. Popper, *Congetture e confutazioni*
Franz Rosenzweig, *Hegel e lo stato*
Moritz Schlick, *Tra realismo e neo-positivismo*
Alfred Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale*
Walter H. Simon, *Il positivismo europeo nel XIX secolo*
Jean Starobinski, *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*
Eric Voegelin, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*
Georg H. von Wright, *Spiegazione e comprensione*

Storia e critica della scienza

Stillman Drake, *Galileo. Una biografia scientifica*
Pierre Duhem, *La teoria fisica*
Philipp Frank, *La scienza moderna e la sua filosofia*
Robert G. Frank Jr., *Harvey e i fisiologi di Oxford. Idee scientifiche e relazioni sociali*
Charles C. Gillispie, *Scienza e potere in Francia alla fine dell'ancien régime*
Charles C. Gillispie, *Il criterio dell'oggettività. Un'interpretazione della storia del pensiero scientifico*
Michael T. Ghiselin, *Il trionfo del metodo darwiniano*
Mirko D. Grmek, *Le malattie all'alba della civiltà occidentale. Ricerche sulla realtà patologica nel mondo greco preistorico, arcaico e classico*
Rupert Hall, *Filosofi in guerra. La polemica tra Newton e Leibniz*
John L. Heilbron, *Alle origini della fisica moderna. Il caso dell'elettricità*
Richard Foster Jones, *Antichi e moderni. La nascita del movimento scientifico nell'Inghilterra del XVII secolo*
Robert H. Kargon, *L'atomismo in Inghilterra da Hariot a Newton*
Thomas Kuhn, *Alle origini della fisica contemporanea. La teoria del corpo nero e la discontinuità quantica*
Richard Olson, *Filosofia scozzese e fisica inglese 1750-1880. Alle origini dello stile scientifico dell'età vittoriana*
Arnold Thackray, *Atomi e forze. Studio sulla teoria della materia in Newton*
Richard S. Westfall, *Newton e la dinamica del XVII secolo*

Linguistica e critica letteraria

Sergej Averincev, *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina*
Meyer H. Abrams, *Lo specchio e la lampada. La teoria romantica e la tradizione critica*
Patrick Boyde, *L'uomo nel cosmo. Filosofia della natura e poesia in Dante*
Ernst Robert Curtius, *Letteratura della letteratura. Saggi critici*, a cura di Lea Ritter Santini
Teun A. van Dijk, *Testo e contesto. Studi di semantica e pragmatica del discorso*
Carlo Dionisotti, *Appunti sui moderni. Foscolo, Leopardi, Manzoni e altri*
Michael A.K. Halliday, *Sistema e funzione nel linguaggio*
Luigi Heilmann, *Linguistica e umanesimo*
Eric D. Hirsch, *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria*
Norman N. Holland, *La dinamica della risposta letteraria*
Wolfgang Iser, *L'atto della lettura. Una teoria della risposta estetica*
Hans Robert Jauss, *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*
I. *Teoria e storia dell'esperienza estetica*
Erich Köhler, *L'avventura cavalleresca. Ideale e realtà nei poemi della Tavola Rotonda*
Jurij M. Lotman, *Da Rousseau a Tolstoj. Saggi sulla cultura russa*
André Martinet, *La considerazione funzionale del linguaggio*
Friedrich Ohly, *Geometria e memoria. Lettera e allegoria nel Medioevo*, a cura di Lea Ritter Santini
Ezio Raimondi, *Codro e l'Umanesimo a Bologna*
Michael Riffaterre, *Semiotica della poesia*
Jean Rousset, *La letteratura dell'età barocca in Francia. Circe e il pavone*
Siegfried J. Schmidt, *Teoria del testo. Per una linguistica della comunicazione verbale*
Charles S. Singleton, *La poesia della Divina Commedia*
Stephen Ullmann, *Semantica*
Paolo Valesio, *Ascoltare il silenzio. La retorica come teoria*
Harald Weinrich, *Tempus. La funzione dei tempi nel testo*
Paul Zumthor, *Lingua e tecniche poetiche nell'età romanica*

Musica e spettacolo

Hans Heinrich Eggebrecht, *Il senso della musica. Saggi di estetica e analisi musicale*

Psicologia

Urie Bronfenbrenner, *Ecologia dello sviluppo umano*
Raymond B. Cattell - Paul Kline, *Personalità e motivazione. Un'analisi scientifica*
J. Richard Eiser, *Psicologia sociale cognitivista*
Donald O. Hebb, *Mente e pensiero*
Fritz Heider, *Psicologia delle relazioni interpersonali*
Robert A. Hinde, *Le relazioni interpersonali*
Gaetano Kanizsa, *Grammatica del vedere. Saggi su percezione e gestalt*
Kurt Lewin, *Teoria e sperimentazione in psicologia sociale*
George Mandler - William Kessen, *Il linguaggio della psicologia*
Keith Oatley, *Percezione e rappresentazione*
Jurgen Ruesch - Gregory Bateson, *La matrice sociale della psichiatria*
Muzafer Sherif, *L'interazione sociale*
Henri Tajfel, *Gruppi umani e categorie sociali*
John W. Thibaut - Harold H. Kelley, *Psicologia sociale dei gruppi*

Sociologia

Francesco Alberoni, *Movimento e istituzione. Teoria generale*
Pierre Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*
Luciano Cavalli, *Il mutamento sociale. Sette ricerche sulla civiltà occidentale*
Erving Goffman, *Modelli di interazione*
Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*
I. *Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*
II. *Critica della ragione funzionalistica*
Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*
Robert K. Merton, *Teoria e struttura sociale*
I. *Teoria sociologica e ricerca empirica*

II. *Analisi della struttura sociale*
III. *Sociologia della conoscenza*
Talcott Parsons, *La struttura dell'azione sociale*
David Riesman, *La folla solitaria*
Herbert A. Simon, *Il comportamento amministrativo*
Theda Skocpol, *Stati e rivoluzioni sociali*
Alain Touraine, *La produzione della società*

Antropologia

Mary Douglas, *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale*
Clifford Geertz, *Interpretazione di culture*
Marvin Harris, *L'evoluzione del pensiero antropologico*
Clyde Kluckhohn - Alfred L. Kroeber, *Il concetto di cultura*

Scienza politica

Bruce A. Ackerman, *La giustizia sociale nello stato liberale*
Gabriel A. Almond - G. Bingham Powell Jr., *Politica comparata. Sistema, processi e politiche*
Hans Kelsen, *La democrazia*
Franz Neumann, *Lo stato democratico e lo stato autoritario*
Mancur Olson, *Ascesa e declino delle nazioni. Crescita economica, stagflazione e rigidità sociale*
Stein Rokkan, *Cittadini, elezioni, partiti*
Giovanni Sartori, *Elementi di teoria politica*
Carl Schmitt, *Le categorie del « politico »*
Roberto Mangabeira Unger, *Conoscenza e politica*
Sidney Verba - Norman H. Nie - Jae-on Kim, *Partecipazione e eguaglianza politica. Un confronto fra sette nazioni*

Economia

Kenneth Arrow, *Equilibrio, incertezza, scelta sociale*
Victoria Chick, *La macroeconomia dopo Keynes*
John Hicks, *Moneta, capitale e benessere. Saggi di teoria economica*
Tjalling C. Koopmans, *Econometria, analisi delle attività, crescita ottimale*
Luigi Pasinetti, *Sviluppo economico e distribuzione del reddito*
Amartya Sen, *Scelta, benessere, equità*
Herbert A. Simon, *Causalità, razionalità, organizzazione*
Piero Sraffa, *Saggi*

Diritto

John R. Commons, *I fondamenti giuridici del capitalismo*
Ronald Dworkin, *I diritti presi sul serio*
Lawrence M. Friedman, *Il sistema giuridico nella prospettiva delle scienze sociali*
Franz L. Neumann, *Il diritto del lavoro fra democrazia e dittatura*
Riccardo Orestano, *Introduzione allo studio del diritto romano*
Joseph Raz, *Il concetto di sistema giuridico*
Karl Renner, *Gli istituti del diritto privato e la loro funzione sociale*
Stefano Rodotà, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata*
Alf Ross, *Critica del diritto e analisi del linguaggio*
George Rusche - Otto Kirchheimer, *Pena e struttura sociale*
Giovanni Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*
Giovanni Tarello, *Cultura giuridica e politica del diritto*